Allgemeine Geschichte

der

christlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Vierte Auflage. Zweiter Band,

welcher die Geschichte der christlichen Lehre in den drei ersten Jahrhunderten enthält.

Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1864.

Inhaltsverzeichniß.

Zweiter Band.

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre. S. 1—500.

Verschiedenheit der nordafrikanischen und alexandrinischen Richtung.

Christologie.

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre.

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen.

Dasselbe Gesetz, nach welchem wir in den beiden vorhergegangenen Abschnitten den Entwickelungsprozeß des Christenthums von innen heraus im Leben sich gestalten gesehen haben, wird auch in dem Abschnitte, mit welchem wir uns jetzt beschäftigen wollen, wenn wir den Entwickelungsprozeß der christlichen Lehre betrachten, sich uns zu erkennen geben. Das Gesetz, welches in den von dem Herrn selbst über den Entwickelungsgang seines Reiches auf Erden ausgesprochenen Worten: „Das Reich Gottes ist einem Sauerteige gleich," enthalten ist. Wie das Wenige des Sauerteigs, in die große Masse des Mehls geworfen, einen Gährungsprozeß in derselben hervorbringt und, durch die inwohnende Kraft darauf einwürkend, das Ganze sich verähnlicht: so rief das Christenthum, als das himmlische Ferment, durch die Macht eines göttlichen Lebens einen Gährungsprozeß in der menschlichen Natur hervor, der seine Würkungen mitten aus den verborgenen Tiefen derselben, von ihrem innersten Grunde aus, auf das Denken wie auf das äußere Leben verbreitete, Alles sich zu verähnlichen, Alles umzubilden und sich anzubilden; etwas, das nur in allmähligem Entwickelungsgange erfolgen konnte und mannichfaltige Kämpfe mit den zu überwältigenden fremden Elementen voraussetzte. Die Würkungen des Christenthums, nachdem wir sie in der Erscheinung des Lebens betrachtet haben, in der Entwickelung des Denkens und Erkennens darzustellen, das ist von nun an unsere Aufgabe.

Wie es zu dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums gehört, daß es kein neues Gesetz des Buchstabens in einzelnen Geboten mittheilte und keine Gemeinschaft von außen her durch gewisse unwandelbare äußerliche Formen stiftete, so auch, daß es kein starres, ein für allemal veststehendes Lehrsystem in einer Summe fertiger Begriffe mittheilte. In beiderlei Hinsicht sollte das Wort des lebendigmachenden Geistes von innen heraus sich selbst Weg machen, wie in der äußerlichen Lebensgestaltung, so in der Ausprägung der Lehre in Begriffen. Die göttliche Offenbarung war darauf berechnet, daß ihr Inhalt durch die von göttlichem Lichte erleuchtete Vernunft des von dem neuen göttlichen Leben durchdrungenen Menschen, nach Maaßgabe, wie er von demselben immer mehr durchdrungen wurde, mit freier Thätigkeit auf die ihrem eigenthümlichen Wesen entsprechende Weise verarbeitet und entwickelt werden sollte. Es wurde den menschlichen Eigenthümlichkeiten nicht etwas ihnen Fremdbleibendes aufgepfropft, sondern der für alle menschlichen Eigenthümlichkeiten berechnete göttliche Inhalt, in welchem alle diese nicht ihre Auflösung, sondern ihre Erfüllung finden sollten, war dazu bestimmt, auf die einer jeden entsprechende Weise, von einer jeden angeeignet und durch dieselbe in der ihr am meisten entsprechenden Form entwickelt zu werden. Wie Christus selbst, der zweite Adam, das Urbild der neuen verklärten Menschheit, über alle Gegensätze menschlicher Eigenthümlichkeit erhaben ist und die Grundelemente aller, im Einklange verbunden, in sich schließt, so mußte, was in ihm Eins ist, in der von ihm ausgehenden Entwickelung der verklärten Menschennatur sich individualisiren. Die mannichfaltigen, dazu, wenn sie von ihm beseelt worden, ihn eine eigenthümliche Gestalt gewinnen zu lassen, bestimmten Eigenthümlichkeiten sollten, einander ergänzend, zur vollständigen Darstellung des ganzen Christus im Laufe der Geschichte zusammenwürken [1]). Und dieses Gesetz findet schon in Denen, welche zwischen ihm und der nachfolgenden Entwickelung der Kirche die nothwendigen Mittelglieder bilden, den Organen und Trägern

1) Ich kann nicht umhin, auf die das tiefere Verständniß wie des Wesens Christi, so der Entwickelungsgeschichte des Christenthums aussprechenden schönen Worte Schleiermachers hier zu verweisen: „Wenn wir die Christenheit in ihrem ganzen Sinne betrachten, wenn wir für einen Augenblick das Auge des Geistes so erleuchten können und das Feuer der Liebe in dem Innern zu solcher Gluth erwärmen, daß diese Verschiedenheiten uns nicht mehr abstoßend berühren, dann finden wir in ihnen zusammengenommen nicht nur den ganzen Christus, sowie den ganzen ungetheilten Geist Gottes, sondern wir schauen darin auch den Vater an, der sich dem Sohne offenbaret hat, und übersehen es, wie aus einem Mittelpunkte alle jene verschieden gebrochenen Strahlen des göttlichen Lichtes ausgehen.“ S. Schleiermacher's Predigten, neue Ausgabe, Bd. III., S. 590.

seines Geistes für alle nachfolgenden Jahrhunderte, seine Anwendung. Es mußte daher hier gleich die Auffassung und Darstellung der göttlichen Wahrheit, welche ihrem Wesen nach Eine ist, in vier große eigenthümliche Hauptrichtungen, die einander zur Darstellung des vollständigen Christus ergänzen sollten, auseinandergehen, wie erhellt, wenn wir Jakobus und Petrus, Paulus und Johannes mit einander vergleichen. Der Geist Christi übte eine zu große Macht über diese verschiedenen von demselben angezogenen und beseelten Eigenthümlichkeiten aus, als daß diese Verschiedenheiten zu einander schon ausschließenden Gegensätzen sich hätten entwickeln können. Das Verschiedenartige blieb daher einer höheren Einheit untergeordnet. So hing es nun fernerhin von den Verschiedenheiten unter den menschlichen Eigenthümlichkeiten ab, von welcher dieser Grundrichtungen in der ursprünglichen Darstellung des Christenthums man besonders angezogen wurde, und von welcher Seite, in welcher Form man dasselbe sich aneignete und es auffaßte.

Wenn aber in dem späteren Entwickelungsgange die Macht des Geistes Christi, nicht mehr so das Menschliche sich unterordnend, vorherrschte, sondern das Menschlich-Eigenthümliche sich mehr geltend machte: so entstanden einander feindlich entgegentretende Einseitigkeiten, welche auf eine oder die andere Weise die göttliche Wahrheit beeinträchtigten, und es war nun dem fortgehenden Entwickelungs- und Läuterungsprozesse der Kirche vorbehalten, daß aus diesen mit einander streitenden Gegensätzen die mit klarem Bewußtseyn aufgefaßte Einheit sich wieder herausbilden sollte.

Wie wir in den vorhergehenden Abschnitten das Christenthum im Kampfe mit den religiösen Standpunkten der bisherigen Welt, dem jüdischen und dem heidnischen, vordringen sahen und dieser Kampf nicht allein ein offen hervortretender war, sondern jene Standpunkte auch in die Auffassung des Christenthums selbst sich einmischten und demselben, es zu sich herabziehend und mit demselben sich verschmelzend, gefährlich zu werden drohten, so werden wir auch in dem Entwickelungsprozesse der Lehre dies wahrnehmen müssen. Wie wir in dem Entwickelungsgange des christlichen Lebens das jüdische und das heidnische Element sich trübend einmischen und im Kampfe mit beiden das christliche Princip sich bewähren sahen, werden wir dasselbe auch in der Geschichte der Lehre bemerken und den engen Zusammenhang zwischen der Entwickelung des christlichen Princips in Lehre und Leben, im Dogmatischen und Ethischen, wie beides von einer gemeinsamen Wurzel ausgeht, erkennen müssen. Wo nun die religiösen Richtungen der alten Welt, welche zuerst von außen her feindlich dem Christenthume entgegengetreten waren, in die innere Entwickelung desselben sich so einmischten, daß sie die

Grundlage des christlichen Glaubens selbst, von dem Ganzen nur ein Bruchstück sich aneignend, verstümmelten, ergaben sich daraus diejenigen Erscheinungen, welche man mit dem Namen der Häresieen bezeichnet hat [1]), wenngleich dieser Name später von einem Standpunkte, welcher die in dem gesunden Entwickelungsprozesse der christlichen Wahrheit nothwendige Mannichfaltigkeit nicht anerkennen wollte, sondern eine den gesunden Entwickelungsprozeß hemmende Einförmigkeit an die Stelle der in der Mannichfaltigkeit sich darstellenden Einheit setzen wollte, oft gebraucht wurde, um jede Abweichung von einer bestimmten Auffassung des Christenthums, welche zur allein herrschenden gemacht werden sollte, als eine krankhafte Erscheinung zu brandmarken.

Die mannichfaltigen und großartigen Erscheinungen der Häresieen dieser Periode, in denen wir jüdische und orientalisch-hellenische Geisteselemente in vielfachen Mischungen erkennen, stellen uns einerseits das chaotische Treiben einer aus den Fugen gerissenen Welt dar, welche entweder der gänzlichen Auflösung, oder einer durch neuen göttlichen Lebenshauch aus dem Chaos hervorzurufenden neuen Schöpfung entgegenzugehen im Begriff ist. Andrerseits zeugen diese Erscheinungen von der gewaltigen Anziehungsmacht, welche die Erscheinung Christi über die mannichfaltigen Elemente dieses Chaos ausübte, dem ungeheuren Eindrucke, welchen dieselbe durch Anziehen und Abstoßen hervorbrachte. Setzen wir den Fall, es wäre uns nur die Kunde von diesen Erscheinungen überkommen, und wir wüßten nichts von der Ursache, durch welche sie erzeugt worden, so würde der tiefer beobachtende Geist in diesen großartigen Nachwürkungen eine vorhergegangene, noch weit größere Erscheinung zu erkennen sich gedrungen fühlen, und wohl würde

---

1) Das Wort *αἵρεσις* hat nach seiner ursprünglichen etymologisch begründeten Bedeutung bekanntlich keinen Nebenbegriff von etwas Schlechtem, sondern bezeichnet in dem philosophischen Sprachgebrauche die Auswahl gewisser Grundsätze, nach denen das ganze Leben eingerichtet wird, eine das Leben bestimmende individuelle Ueberzeugung; daher die Bezeichnung der verschiedenen philosophischen Schulen, welche durch die Verschiedenheiten solcher Ueberzeugung von einander getrennt waren, wie Sextus Empirikus die allgemeinste Definition des Wortes giebt, *λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσα ἀγωγή*. Wo nun aber nicht von den verschiedenen Meinungen der Menschen über die höchsten Gegenstände die Rede ist, sondern von einer durch göttliche Offenbarung mitgetheilten Wahrheit, durch welche eine Gemeinschaft und Einheit der religiösen Ueberzeugung, eine Alle umfassende Kirche gestiftet werden soll, erhält das Wort *αἵρεσις* im Gegensatze mit diesem Postulat, als Bezeichnung des überwiegenden Subjektiven, wodurch jene höhere Einheit und Gemeinschaft beeinträchtigt wird, den Nebenbegriff des willkührlichen menschlichen Meinens, wodurch die göttliche Wahrheit verfälscht wird, einen solchen Nebenbegriff des Schlechten, mit welchem es schon in dem neutestamentlichen Sprachgebrauche behaftet erscheint.

sich aus der Vergleichung dieser Nachwürkungen auf die Beschaffenheit jener Erscheinung zurückschließen lassen.

Wie wir in jenen Häresieen die Reactionen der verschiedenen Standpunkte der alten Welt, welche in das Christenthum selbst eindringen und sich neben demselben zu behaupten suchen, zu erkennen haben: so mußten sie dazu dienen, daß der christliche Geist, indem er diese Reactionen zurückwies, in diesem Gegensatze noch klarer und bestimmter sich entwickelte und ausprägte, als geschehen seyn würde, wenn diese Standpunkte nur von außen her das Christenthum bekämpft hätten. So mußte aus diesen Kämpfen ein klarer entwickeltes und schärfer bestimmtes Bewußtseyn von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums im Ganzen, und von dem Inhalte seiner einzelnen Lehren in's Besondere sich herausbilden.

Bei der Betrachtung jener in den Häresieen dieser Periode hervortretenden Gegensätze und des Entwickelungsprozesses, durch welchen so das christliche Bewußtseyn, klarer entwickelt, siegreich aus diesen Kämpfen hervorging, bewährt sich uns das Wort des christlichen Weisen, das wir als Losung dem ersten Bande dieses Werkes vorgesetzt haben, daß *in Christo alle Gegensätze ihre Ausgleichung und Versöhnung finden.*

Deshalb, weil nur aus dem Kampfe mit den Häresieen der Entwickelungsprozeß der christlichen Lehre recht verstanden werden kann, müssen wir mit der Betrachtung dieser Erscheinungen zuerst uns beschäftigen.

2. Die häretischen Richtungen.

Was die beiden bedeutendsten Richtungen des häretischen Geistes waren, ergiebt sich aus dem Verhältnisse des Christenthums zur bisherigen religiösen Entwickelung der Menschheit. Es war die *neue Schöpfung*, welche aus der Hülle des Judenthums heraus sich entwickelte, es hatte mit dem Judenthume den Charakter der Offenbarungsreligion, im Gegensatze zur Naturreligion des Heidenthums, die Grundlage der Theokratie, gemein und doch war es etwas durchaus Neues, ein Princip der Umbildung für alles Vorhandene. Der Geringste unter Denen, welche an der neuen Schöpfung Theil nahmen, sollte größer seyn als der größte unter den Propheten. Es war die Auflösung und die Erfüllung des Judenthums. Es kam daher für das richtige Verständniß des Christenthums darauf an, beide Beziehungen recht aufzufassen, wie das Judenthum in dem Christenthume seine Erfüllung finden sollte, wie mit dieser Erfüllung aber zugleich die Auflösung des besonderen religiosen Standpunktes, den das Judenthum bisher einnahm, gegeben ist. Es kam darauf an, das Christenthum in seinem

engen Zusammenhange mit den vorbereitenden Elementen im Judenthume, aber auch in seinem Gegensatze zu demselben recht zu erkennen. Daher konnten die entgegengesetzten Richtungen des Irrthums sich bilden, je nachdem entweder bei dem engen Zusammenhange der Gegensatz, oder bei diesem jener nicht erkannt wurde. Und leicht werden wir in diesen Hauptrichtungen des häretischen Geistes den Einfluß der zwei am meisten einander entgegengesetzten Bildungselemente, welche von dem Christenthume angezogen wurden, den Gegensatz zwischen dem jüdischen und dem hellenischen Geiste, bemerken können. Wie der neue Geist, den Christus in die Menschheit brachte, zuerst unter den alten Formen des Judenthums, die er nachher durch die ihm inwohnende Macht zersprengen sollte, verdeckt und verhüllt war, wie die Juden von ihrem bisherigen religiösen Standpunkte aus dazu gelangten, Jesus als den im alten Testamente Verheißenen zu erkennen, so geschah es, daß sich ihnen die Lehre Christi mit ihrem bisherigen Judenthume ganz verschmolz, daß sie die Entwickelungsstufe des Christenthums, wie es zuerst unter den Formen des Judenthums sich verhüllt hatte, was nur ein vorübergehender Moment seyn sollte, als etwas Bleibendes und immer Gültiges vesthalten wollten. Wie hingegen der freie hellenische Geist, der sich gegen das Joch des Gesetzes am meisten sträubte, in der Erscheinung Christi und im Christenthume gerade durch das, was den Gegensatz mit den Schranken des Judenthums bildete, sich am meisten angezogen fühlte: so mußte es ihm nahe liegen, das Christenthum nur als etwas dem Judenthume durchaus Entgegengesetztes aufzufassen, den gemeinsamen göttlichen Grund ganz zu verläugnen, den Zusammenhang für einen bloß zufälligen zu erklären, den tieferen und nothwendigen inneren Zusammenhang und die höhere Einheit zwischen beiden Religionen zu verkennen. Den hier bezeichneten Gegensatz sehen wir ja schon in dem paulinischen Zeitalter aufkeimen, den Gegensatz zwischen Denen, welche nur die älteren palästinensischen Apostel, und Denen, welche nur den Paulus gelten lassen wollten, den in jüdischer Gesetzlichkeit Befangenen und den ihrer christlichen Freiheit und ihrer höheren Erkenntniß sich Rühmenden [1]). Derselbe Gegensatz trat noch weiter entwickelt im johanneischen Zeitalter hervor [2]), und so entsprang nachher daraus der Gegensatz zwischen der judaistischen und der gnostischen Auffassung des Christenthums. Wo derselbe zu seiner vollständigen Entwickelung gelangt, ist es der in die ganze Auffassung des Christenthums am

---

1) S. meine Geschichte der Pflanzung S. 290 ff.
2) S. in meinem angeführten Werke S. 475 ff.

tiefsten eingreifende, der sich auf die ethischen und dogmatischen Elemente des Christenthums verbreitet. Die eine dieser Geistesrichtungen haftet nur an der zeitlichen irdischen Erscheinungsform, ohne den darin verborgenen und darunter verhüllten höheren Geist zu ahnen, die andere verachtet jene zeitliche Erscheinungsform, welche die nothwendige Vermittlung bildet für die Aneignung des Geistes und will den Geist allein ohne diese Vermittlung; die eine hält sich nur an den Buchstaben, ohne zur Offenbarung des Geistes durchdringen zu können, die andere meint ohne den Buchstaben den Geist ergreifen zu können; die eine erkennt in Christus nur den Menschensohn, die andere nur den Sohn Gottes, und so will die eine nur das Menschliche im Christenthume ohne das Göttliche, die andere das Göttliche ohne das Menschliche. Dieser letzte Gegensatz ist von der größten Bedeutung für das Wesen der christlichen Sittenlehre; denn wie diese die Einheit des Sohnes Gottes und des Menschensohnes in Christo zu ihrer Voraussetzung hat, so ist die Verklärung alles Menschlichen als Offenbarungsform des göttlichen Lebens ihr aus dieser Voraussetzung hervorgehendes Princip.

Wir wollen uns nun zuerst mit der Betrachtung jener einen Grundrichtung, der judaistischen Sekten, beschäftigen.

a. Die judaisirenden Sekten.

Es ist diese häretische Grundrichtung, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, die älteste, welche in den Entwickelungsprozeß des Christenthums eingriff. Sie schließt sich der Geburtsstätte des Christenthums selbst an, denn sie bildete sich allmählig weiter aus, indem das, was als etwas Unvollkommenes und Unreifes das erste nothwendige Glied im Entwickelungsgange des Ganzen war, einer von Christus erzielten und verheißenen fortschreitenden Entwickelung feindlich sich entgegenstellte, indem, was im Anfange an seinem rechten Platze war, als das Ziel und Ende vestgehalten, gegen die freie Entwickelung des aus der Schranke und Hülle, in der er zuerst befangen war, heraustretenden Geistes geltend gemacht wurde, indem derselbe fleischliche und beschränkte jüdische Sinn, welcher zuerst in entschiedenem Unglauben das Christenthum angefeindet hatte, dasselbe nachher in *seiner* Weise — also doch nur die Schaale statt des Kerns — sich aneignete, derselbe fleischliche Sinn, welchem die überschwenglichen Worte Christi so oft ein Stein des Anstoßes gewesen waren, diesen Worten zwar zum Theil Glauben schenkte, aber in dem Mißverstande solcher, nur dem sinnlichen Buchstaben, nicht dem Geiste nach aufgefaßten Worte sich wieder zu erkennen gab. Doch müssen wir in dieser Richtung die verschiedenen Abstufungen von einer nur unvollkommenen und unter-

geordneten Stufe der christlichen Erkenntniß bis zu dem eigentlich Häretischen wohl von einander unterscheiden.

Mögen wir uns erinnern, daß der Glaube an Jesus, als den verheißenen Messias, die Grundlehre war, von der das ganze Gebäude der Kirche ausging. So bildete sich nun die erste christliche Gemeinde aus sehr verschiedenartigen Mitgliedern, solchen, welche nur durch Anerkennung Jesu als des Messias von den übrigen Juden sich unterschieden, in derselben jüdischen Denkweise, wie vorher, befangen blieben, und solchen, welche, indem sie Jesus als Messias immer mehr in dem höheren geistigen Sinne erkannten, indem sie mit empfänglichem Sinne dem Geiste Christi sich hingaben, durch dessen Einwürkung in ihrer christlichen Erkenntniß immer weiter gefördert, von den ihnen anklebenden Irrthümern immer mehr befreit werden konnten. Die verschiedenartigen Elemente, welche so in der ersten unter den Juden sich bildenden Gemeinde mehr äußerlich als innerlich mit einander verbunden waren, mußten nun durch die fortgehende Entwickelung von einander gesondert werden. Der Sichtungsprozeß der Geschichte mußte die wahrhaft von dem Geiste des Christenthums berührten und die vielmehr dem Judenthume noch angehörenden Elemente von einander sondern, auf welche in der Geschichte nothwendige Sichtung, was der Apostel Paulus 1. Kor. 1, 19 und was Johannes 1; 2, 19 sagt, anzuwenden ist.

Ursprünglich wurde, wie Christus selbst das mosaische Gesetz treu beobachtet hatte, die treue Beobachtung desselben von allen Gläubigen beibehalten und dies galt als eine nothwendige Bedingung der Theilnahme am messianischen Reiche. Nach der vorbereitenden Würksamkeit des Märtyrers Stephanus, anderer Männer hellenistischer Abstammung und Bildung, und des Petrus, wurde durch Paulus das, was Christus gewollt, wenn er sprach: er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen, wenn er sich den Herrn des Sabbaths genannt, was er unter der an keine Zeit und Stätte mehr gebundenen Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit gemeint: das Wesen der neuen, in der Auferstehung [1]) Christi begründeten, geistigen Schöpfung zum klaren Bewußtseyn gebracht, und eine von dem Judenthume durchaus unabhängige, selbstständige christliche Kirche unter den Heiden

1) Nach dem paulinischen Begriffszusammenhange: Wie Christus als der Auferstandene ein göttliches, aus dem Bereiche der Natur, der στοιχεῖα τοῦ κόσμου enthobenes Leben besitze, so ist auch das geistige Leben der mit ihm geistig Auferstandenen dem Bereiche der Natur enthoben, ihre Religion eine von den Elementen der Welt emancipirte, durchaus freie und fernerhin an keine Art von äußerlichen Dingen gebundene.

gebildet. Schon drohte nun eine Spaltung zwischen den beiden Elementen, aus denen die christliche Kirche hervorging, der dem alten Testamente sich mehr anlehnenden palästinischen Auffassung des Christenthums, welche den neuen Geist noch in der alten Hülle der Formen des Judenthums bleiben ließ — und der selbstständigen paulinischen Entwickelung des Christenthums unter den Heiden. Durch den zwischen beiden Partheien zu Jerusalem geschlossenen Vergleich, das jerusalemitische Henotikon [1]), kam eine Ausgleichung dieses Gegensatzes zu Stande, und es war der Triumph der Idee einer katholischen Kirche, deren in dem Glauben an Jesus als den Einen Heiland und Herrn begründete Einheit alle untergeordnete Differenzen jüdischer und hellenischer Bildung überwiegen sollte. Aber der tiefer begründete Gegensatz konnte durch diese von außen her gegebene Ausgleichung nicht überwältigt und beseitigt werden. Er wurde bald durch die Macht, mit welcher Paulus die Grundsätze der freieren Auffassung des Christenthums geltend machte, durch seine erfolgreiche, immer weiter um sich greifende Würksamkeit unter den Heiden, welche die Judenchristen der pharisäischen Parthei zur Eifersucht reizte, von Neuem hervorgerufen. Im Gegensatze des Paulus, den sie nicht als Apostel anerkennen wollten, den sie einer Verfälschung der Lehre Christi beschuldigten, bildete sich jene später erst durch einen gemeinsamen Namen ausgezeichnete Parthei der judenchristlichen Eiferer pharisäischen Geistes. Als dieser Gegensatz am heftigsten geworden, wurde Paulus von seinem irdischen Würkungskreise abberufen. Es folgte darauf das versöhnende Element der johanneischen Würksamkeit in Kleinasien, wodurch eine Ausgleichung von manchen Seiten befördert, doch auch der Gegensatz in den Erscheinungen, in welchen er am schroffsten hervorgetreten war, nicht zurückgedrängt werden konnte.

Noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts finden wir die beiden Partheien unter den Christen jüdischer Abkunft, welche im apostolischen Zeitalter bestanden, wie aus einer Stelle in dem Dialoge Justins d. M. mit dem Tryphon [2]) erhellt. Solche, welche für sich selbst die Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit dem Glauben an Christus verbanden, ohne aber dasselbe auch von den gläubigen Heiden zu verlangen, welche vielmehr diese, obgleich sie bei ihrer ursprünglichen christlichen Freiheit beharrten, als ächte christliche Brüder anerkannten und aller Art brüderlicher Gemein-

---

1) S. von demselben meine Geschichte der Pflanzung S. 159 ff.

2) Ed. Colon. f. 266, auf welche in mannichfacher Hinsicht wichtige Stelle wir später wieder zurückkommen werden.

schaft sie würdigten [1]), — und Solche, welche nicht damit sich begnügten, für sich selbst das mosaische Gesetz zu beobachten, sondern auch die gläubigen Heiden durchaus dazu zwingen und ohne dieses keine Gemeinschaft mit ihnen haben wollten, also von der Voraussetzung ausgingen, daß die gläubigen Heiden unreine Menschen seyen wie alle andere Heiden, daß ohne die Beobachtung des mosaischen Gesetzes Keiner gerecht vor Gott werden könne [2]). Die Ersteren sind die ächt-apostolischen Judenchristen, welche dem jerusalemitischen Henotikon treu blieben, die Zweiten gehören zu jener Parthei, mit deren Einflusse Paulus in den Gemeinden der Heidenchristen so viel zu kämpfen hatte.

Wie die Zerstörung von Jerusalem und der Untergang des Tempelkultus den Glauben der Juden überhaupt an die ewige Geltung ihres Religionsgesetzes nicht schwankend machen konnte, so läßt sich auch nicht sagen, daß die Anhänglichkeit der zum Christenthume übergetretenen Juden an das mosaische Gesetz dadurch vermindert worden wäre. Sie erblickten darin ohne Zweifel ein göttliches Strafgericht über die gegen Christus feindselige Masse des Volkes, deren Gesinnung den Tod Christi herbeigeführt hatte, und Viele unter ihnen sahen einer verherrlichten Wiederherstellung der Stadt und des Tempels für die Gläubigen entgegen. Diejenigen, welche nicht durch ihre jüdische Denkweise, der ein oberflächlicher Glaube an Jesus als den Messias nur aufgepfropft worden, endlich wieder ganz in das Judenthum zurücksanken [3]), die Aechteren unter den Judenchristen, welche sich bei dem Ausbruche des Römerkrieges zu Jerusalem befanden, konnten den Fanatismus, welchen dieser Krieg herbeiführte, nicht theilen, und sie mußten, an die mahnenden und warnenden, drohenden Worte Christi zurückdenkend, in dem Ausgange dieses Krieges das von ihm geweissagte göttliche Strafgericht über ihr verderbtes Volk hereinbrechen sehen. Es mag wohl geschehen seyn, daß, wie man noch gewohnt war, Prophetenstimmen in den christlichen

---

1) Wie Justin in der angeführten Stelle von ihnen sagt: *Αἱροῦνται συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς, μὴ πείθοντες αὐτοὺς μήτε περιτέμνεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς, μήτε σαββατίζειν, μήτε ἄλλα ὅσα τοιαῦτά ἐστι τηρεῖν.*

2) Die Worte des Justin: *Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου* (dem Geschlechte der Juden) *πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται.*

3) Wie von einer solchen leicht erklärlichen Veränderung Justin in der angeführten Stelle redet: *Τοὺς ὁμολογήσαντας καὶ ἐπιγνόντας τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ ἡτινιοῦν αἰτίᾳ μεταβάντας ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν, ἀρνησαμένους, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός.*

Gemeindeversammlungen zu vernehmen, einige fromme Männer sich gedrungen fühlten, die versammelte Gemeinde vor dem heranbrechenden Verderben zu warnen und sie dazu aufzufordern, daß sie mitten aus dem verderbten Volke ausscheiden und nach einer Stadt an dem östlichen Ufer des Jordan, in Peräa, nach einer der unter dem Namen Dekapolis bekannten zehn Städte, sich begeben sollten [1]). Späterhin soll diese Gemeinde wieder nach Jerusalem zurückgekehrt seyn. Sie bestand bis unter dem Kaiser Hadrian ungemischt aus Christen jüdischer Abkunft, welche durch die strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes von den Heidenchristen sich unterschieden, obgleich man daraus noch nicht schließen darf, daß keine anderen Verschiedenheiten der religiösen Richtung und der Religionsmeinungen unter ihnen stattgefunden hätten. Erst unter dem Kaiser Hadrian wurde es durch äußerliche Veranlassungen bewürkt, daß an der Stelle jener christlichen Urgemeinde eine andere in veränderter Gestalt entstand. Jener Kaiser wurde durch die Empörung der Juden unter dem Barkochba bewogen, denselben die Betretung des Bodens und des Umkreises von Jerusalem ganz zu verbieten. Dieses Verbot mußte alle geborenen Juden treffen, welche sich nicht durch ihre ganze Lebensweise von ihrem Volke lossagten. Die Gemeinde in der alten Form konnte also hier nicht fortbestehen. So bildete sich zuerst in der an der Stelle des alten Jerusalem gegründeten heidnischen Kolonialstadt Aelia Capitolina eine Gemeinde, in der von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes nichts zu finden war, in der Christen heidnischer Abkunft und freisinnigere Judenchristen, welche den Heiden im äußerlichen Leben sich gleichzustellen kein Bedenken trugen, mit einander vermischt waren, welche einen Christen heidnischer Abkunft, Markus, zu ihrem Vorsteher hatten [2]). Diese Veränderung hatte aber auf die übrigen Judenchristen keinen Einfluß und Diejenigen, welche durch die strenge Beobachtung des

---

1) Die Worte des Eusebius l. III. c. 5: *Κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως ἐκδοθέντα.* Bei Epiphanius de mensur. et pond. c. 15 hat die übertreibende Sage aus dieser Prophetenstimme schon eine durch einen Engel mitgetheilte Offenbarung gemacht. Ohne Zweifel stammt diese ganze Nachricht aus einer älteren Quelle her, vielleicht einer Erzählung Hegesipp's. Wir haben keinen genügenden Grund, die Wahrheit derselben in Zweifel zu ziehen.

2) Eusebius l. IV. c. 6 und die merkwürdigen Worte des Sulpicius Severus, nachdem er jenes Verbot des Kaisers Hadrianus angeführt, hist. sacr. l. II. c. 31: Quod quidem christianae fidei proficiebat, quia tum paene omnes Christum Deum sub legis observatione credebant. Nimirum id Domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae tolleretur, wo dieser Schriftsteller diesem Ereignisse wohl eine zu große Bedeutung beilegen mag.

Gesetzes von den Christen heidnischer Abstammung sich beharrlich unterschieden und jede Vermischung mit denselben mieden, mußten um desto mehr als eine besondere Sekte sich kenntlich machen. Wenn jene Nachricht von der Rückkehr der Urgemeinde aus Pella nach Jerusalem richtig ist, oder wenn nicht wenigstens ein großer Theil derselben immer in Pella zurückblieb, so gab wohl das erwähnte Ereigniß die Veranlassung dazu, daß die am mosaischen Gesetz Vesthaltenden von der gemischten Gemeinde sich trennten und sich wieder nach Pella begaben, wo sich bis zum fünften Jahrhundert eine streng judenchristliche Gemeinde erhielt. Leicht konnte man nun vermöge einer oberflächlichen Betrachtung und Kenntniß alle diese in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit einander übereinstimmenden Judenchristen in Eine Klasse zu setzen veranlaßt werden, ohne auf die unter ihnen dabei stattfindenden Verschiedenheiten aufmerksam zu seyn. So wurden sie Alle seit der Zeit des Irenäus, bei welchem wir zuerst diesen Namen finden, mit dem gemeinsamen Namen der E b i o n i t e n bezeichnet.

Was zuerst die Ableitung und Erklärung dieses Namens betrifft, so ist die Annahme, daß derselbe ein Eigenname und von dem Stifter dieser Sekte herzuleiten sey, gewiß zu verwerfen. Sie findet sich zuerst bei dem unkritischen Tertullian, der, mit dem Hebräischen und der Bedeutung dieses Namens in dieser Sprache unbekannt, dadurch zu der Voraussetzung, daß es ein Eigenname sey, und, wie andere Sekten nach ihren Stiftern benannt wurden, es auch bei d i e s e r so gewesen sey, geführt wurde. Epiphanius, der zwar die Kenntniß der hebräischen Sprache vor dem Tertullian voraus hatte, aber eben so unkritisch war, folgte jener Annahme ohne weitere Prüfung, obgleich er selbst eine andere damit streitende Ableitung des Namens anführt, welche von der zum Grunde liegenden ihm wohl bekannten hebräischen Bedeutung des Wortes ausging. Da die Beschaffenheit der mit diesem Namen bezeichneten Parthei etwas so Allgemeines ist und die diesen Namen tragende Parthei so verschiedenartige Schattirungen des gemeinsamen jüdisch-christlichen Standpunktes in sich begreift, da, wie aus dem vorhin Gesagten erhellt, eine solche allgemeine Grundrichtung, wie die mit diesem Namen bezeichnete, aus dem geschichtlichen Entwickelungsgange von dem Judenthume in das Christenthum hinein von selbst hervorgehen mußte: so ist die Ableitung dieser Parthei von einem einzelnen Manne an und für sich etwas Unwahrscheinliches. Oder man müßte annehmen, daß dieser Name zuerst einer besondern, zu dieser allgemeinen Gattung gehörenden und von einem Manne eigenthümlichen Geistes gestifteten Sekte beigelegt, und erst später zu einer allgemeineren An-

wendung weiter ausgedehnt worden sey. Aber zu einer solchen Voraussetzung sind wir keineswegs berechtigt, da die Sage von einem Sektenstifter Namens Ebion durch kein bewährtes geschichtliches Zeugniß beglaubigt wird, die genauer unterrichteten Schriftsteller, wie Irenäus und Origenes, von keiner solchen Person etwas wissen und Alles, was von diesem sogenannten Ebion gesagt wird, so ganz unbestimmt lautet. Origenes giebt zuerst die richtige Ableitung des Namens von dem hebräischen Worte אֶבְיוֹן, arm. Diese Judenchristen wurden also die Armen genannt; aber es entsteht nun noch die Frage: in welchem Sinne ihnen ursprünglich dieser Name beigelegt wurde. Diese Frage hangt mit einer andern zusammen: von wem ihnen dieser Name zuerst beigelegt wurde. Davon hangt es natürlich ab, ob derselbe als tadelnde oder lobende Bezeichnung zu verstehen ist. Nun erhellt zwar aus einer Deutung, welche Epiphanius [1]) aus dem Munde der Ebioniten selbst anführt, daß Solche zu seiner Zeit dieses als ein Prädikat, das sie sich selbst beigelegt hätten, betrachteten. Aber wenn auch die Ebioniten diesen Namen sich selbst zueigneten, so könnte es damit doch noch bestehen, daß ihnen derselbe ursprünglich von Gegnern beigelegt worden, sie konnten ihn aber nachher in derselben oder einer andern Deutung auf sich selbst angewandt haben, weil, was nach der Meinung ihrer Gegner eine Schmachbezeichnung seyn sollte, ihnen von ihrem Standpunkte als eine Ehrenbezeichnung galt.

Origenes, der zuerst, wie gesagt, die richtige Erklärung des Namens gebraucht, bezieht die Bezeichnung der Armen auf die armselige, religiöse Denkart, die Glaubensarmuth dieser Parthei [2]). In diesem Sinne könnten Heidenchristen ihnen diesen Namen beigelegt haben; aber von solchen läßt es sich nicht voraussetzen, daß sie ein hebräisches Wort, um dies auszudrücken, gewählt haben sollten. Man müßte vielmehr an Juden, als Erfinder dieses Namens, denken, und von dem Standpunkte dieser könnte man es als Bezeichnung einer armseligen Denkart verstehen, wenn man diesen Begriff etwas anders bestimmt nach der scharfsinnigen Deutung eines neueren, ausgezeichneten Forschers in diesem wis-

---

1) Haeres. 30.

2) Orig. in Matth. T. XVI. c. 12: *Τῷ ἐβιωνείῳ καὶ πτωχεύοντι περὶ τὴν εἰς Ἰησοῦν πίστιν.* Origenes wollte hier selbst schwerlich eine etymologische Erklärung geben, sondern er machte nur eine Anspielung nach seiner Weise auf die Bedeutung jenes Namens. Doch c. Cels. l. II. c. 1 sagt er ausdrücklich: *Ἐπώνυμοι τῆς κατὰ τὴν ἐκδοχὴν πτωχείας τοῦ νόμου.*

senschaftlichen Gebiete [1]), daß es in dem Munde jener einen Messias in *sichtbarer Herrlichkeit* erwartenden Juden — die Bezeichnung Solcher wäre, welche an einen so *armseligen, gekreuzigten Messias* glauben konnten. Doch scheint auch diese Deutung, für sich allein genommen, nicht die einfachste und natürlichste zu seyn, wie denn jener Gelehrte selbst *diese Deutung* mit der andern, sogleich zu erwähnenden, verbindet. Warum sollten wir nicht dies Wort in dem zunächst sich darbietenden buchstäblichen Sinne als Bezeichnung der *Aermeren* unter dem Volke verstehen? Wir wissen ja, wie von der hierarchischen Parthei unter den Juden von Anfang an dem christlichen Glauben dies zum Vorwurf gemacht wurde, daß nur Leute aus dem unwissenden, armen Volke sich zu demselben bekannten, Joh. 7, 49; ähnliches, was auch unter den Heiden [2]) dem Christenthume zur Schmach angerechnet wurde. So läßt es sich erklären, wie die Christen unter den Juden als die Armen bezeichnet wurden, und dieser Name, mit dem man hier die Christen überhaupt bezeichnen hörte, wäre dann von den Heidenchristen, ohne daß sie die Bedeutung dieses Namens verstanden, zur Bezeichnung desjenigen Theils der Gläubigen, welche durch die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes von den Uebrigen sich unterschieden, gebraucht worden. Da wir wahrnehmen, daß es mit einem andern Namen, der ursprünglich allgemeine Bezeichnung aller Christen unter den Juden war, dem Namen der Nazarener, so gegangen ist, kann dies zur Bestätigung solcher Annahme dienen.

Wenn man auf den Gipfelpunkt des Ebionitismus hinsah, wie er unter der großen Masse der gläubigen Juden sich darstellen mochte, konnte man wohl mit Recht sagen, wie Origenes sich ausdrückt [3]), daß sie sich von den gewöhnlichen in der Buchstabenknechtschaft befangenen Juden nur wenig unterschieden. Wir erkennen in ihnen die Sprößlinge jener heftigen Widersacher des Apostels Paulus, den sie als einen vom Gesetz Abtrünnigen zu verlästern nicht aufhörten [4]). Sie verbreiteten böswillig ersonnene falsche Nachrichten über die Lebensgeschichte dieses Apostels, um seinen Abfall vom Judenthume aus unreinen Triebfedern ableiten zu können. Spätere Ebioniten wenigstens wagten es vorzu=

---

1) Dr. Gieseler in dem Archiv für alte und neue Kirchengeschichte von Stäudlin und Tzschirner Bd. IV., 2tes Stück, S. 307.

2) S. den ersten Abschnitt.

3) In Matth. T. XI. §. 12: *Οἱ σωματικοὶ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ὀλίγῳ διαφέρονιες αὐιῶν Ἐβιωναῖοι.*

4) Origenes sagt Hom. XVIII. in Jerem. §. 12: *Καὶ μέχρι νῦν Ἐβιωναῖοι τύπιουσι τον ἀπόσιολον Ἰησοῦ Χρισιοῦ λόγοις δυσφήμοις.*

geben, daß er ein Proselyt von heidnischer Abkunft gewesen [1]). In dem Christenthume sahen sie höchstens nur eine Vervollkommnung des Judenthums durch Hinzufügung einiger einzelnen Gebote, wie sie die Bergpredigt, welche ja auch nur aus dem Zusammenhange mit dem Ganzen des Christenthums richtig verstanden werden kann, wahrscheinlich sich so gedeutet haben. Die Auffassungen von der Beschaffenheit des Werkes und der Person Christi, von dem Wesen des Christenthums und von der Person seines Stifters hangen genau mit einander zusammen.

In beiderlei Hinsicht läßt sich bei den Ebioniten das Beschränkte des gewöhnlichen jüdischen Standpunktes erkennen. Wie sie den specifischen Unterschied zwischen dem Judenthume und dem Christenthume zu verstehen nicht vermochten, konnten sie auch das, was den Stifter des Christenthums von Moses und den Propheten und allen Religionsstiftern unterscheidet, nicht verstehen. Wie sie in ihm nicht den Erlöser der ganzen Menschheit, durch den alle anderen Rechtfertigungs= und Sühnungsmittel überflüssig gemacht worden sind, und den Urheber einer neuen Schöpfung göttlichen Lebens, sondern nur den höchsten Gesetzgeber, Lehrer und König erkannten, fühlten sie sich auch nicht gedrungen, den höheren Anschauungen von der Person Christi Raum zu geben. Das Verständniß seiner Reden war ihnen daher auch von dieser Seite etwas Verschlossenes. Vest hielten sie die unausfüllbare Kluft zwischen Gott und seiner Schöpfung, welche der schroffe Monotheismus des gesetzlichen Judenthums im Gegensatze des polytheistischen und pantheistischen Standpunktes der heidnischen Naturreligion bestehen läßt. Auf Jesus übertrugen sie nur die unter den Juden am meisten verbreitete, mit diesem gewöhnlichen Standpunkte der jüdischen Denkweise am meisten übereinstimmende Vorstellung von dem Messias, daß er ein durch gesetzliche Frömmigkeit vor Andern ausgezeichneter Mensch war, der eben deshalb der Erwählung zum Messias gewürdigt wurde, der von keinem ihm zukommenden messianischen Berufe etwas wußte, wie auch Andere fern davon waren, einen solchen in ihm zu ahnen, bis Elias wieder erschien, seine Erwählung zum Messias ihm und Andern offenbarte und er mit göttlicher Kraft für seinen messia-

---

1) S. Epiph. haeres. 30, §. 25. Vielleicht folgten diese Ebioniten auch darin dem Beispiele ihrer Vorgänger, mit denen Paulus zu kämpfen hatte, vielleicht sind es solche boshafte Verdrehungen von Thatsachen, auf welche dieser Apostel Rücksicht nimmt, wenn er, von manchen Ereignissen seiner früheren Lebensgeschichte redend, Betheuerungen über die Glaubwürdigkeit seiner Aussage hinzufügt, wenn er so nachdrücklich seine jüdische Abkunft, seine Erziehung in den Pharisäerschulen hervorhebt.

nischen Beruf erfüllt wurde, vermöge welcher er Wunder verrichten konnte [1]). Was von dem Elias galt, übertrugen diese Ebioniten auf Johannes den Täufer. Erst als Jesus mit allen Andern zu Johannes kam, um sich durch ihn taufen zu lassen, erfolgte jene wunderbare Erscheinung, wodurch seine Erwählung zum Messias geoffenbart wurde, und mit welcher die göttliche Kraft, deren er zur Erfüllung dieses Berufes bedurfte, sich auf ihn herabließ. Daher wurde nun von diesem Standpunkte aus zwischen den beiden Abschnitten des Lebens Christi vor und nach seiner messianischen Weihe ein schroffer Gegensatz gemacht, so daß, wie das bloß Menschliche mit Ausschließung alles Uebernatürlichen in den ersten Abschnitt gesetzt, das plötzliche Eintreten des Uebernatürlichen und das sinnlich Objektive in dem an die Spitze des zweiten Abschnittes tretenden Ereignisse hervorgehoben wurde. Die Annahme der übernatürlichen Erzeugung Christi stand mit dieser Anschauungsweise besonders in Widerspruch, wie diese überhaupt jenem ganzen jüdischen Standpunkte am meisten entgegen war, diesem als etwas Heidnisches sich darstellte, von demselben aus mit den heidnischen Mythen von den Göttersöhnen in Eine Klasse gesetzt wurde [2]). Auch in der Stelle Jes. 7. konnten die Ebioniten die Geburt von einer Jungfrau nicht finden [3]). In der ebionitischen Bearbeitung der evangelischen Geschichte, welche von Einem auf den Apostel Matthäus zurückführenden Grundstamme herrührt, wird die Erscheinung bei der Taufe Christi als eine ganz äußerliche, sinnliche, mit dem Herabkommen des heiligen Geistes auf Christus verbundene dargestellt, diese Erscheinung als darauf berechnet, sowohl ihn selbst zum Bewußtseyn seines messia-

---

1) Der Jude Tryphon spricht bei dem Justin — Dial. c. Tryph. f. 291, ed. Colon. — diesen gewöhnlichen jüdischen Gesichtspunkt aus, wo er von den Christen verlangt, daß sie von Jesus beweisen sollen: Ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς, διὰ τὸ ἐννόμως καὶ τελείως πολιτεύεσθαι αὐτὸν κατηξιῶσθαι τοῦ ἐκλεγῆναι εἰς Χριστόν. Von der Eliaserscheinung, durch welche der Messias erst sich selbst und Andern als solcher bekannt gemacht werden soll, f. 268, vergl. mit 336.

2) S. was der Jude Tryphon bei Justinus M. f. 291 gegen diese Lehre sagt: Μὴ τερατολογεῖν τολμᾶτε, ὅπως μήτε ὁμοίως τοῖς Ἕλλησι μωραίνειν ἐλέγχησθε.

3) Der ebionitische Standpunkt führte zum Streite über die Auslegung wie dieser, so mancher andern prophetischen Stelle. Wo man gewöhnlich durch allegorische Auslegung befriedigt war, mögen Ebioniten, den jüdischen Lehrern folgend, in das Sprachliche, den Zusammenhang und die historischen Beziehungen genauer eingegangen seyn und Manches, was von christlichen Lehrern auf die Schicksale Christi bezogen wurde, als in den Erscheinungen der früheren Geschichte schon verwürklicht, nachzuweisen gesucht haben. Vielleicht ist daher zu erklären, was Irenäus gegen sie sagt lib. I. c. 26: Quae autem sunt prophetica, curiosius (περιεργοτέρως) exponere nituntur.

nischen Berufes zu führen, als diesen dem Täufer zu offenbaren. Es wird diese Erscheinung in's Wunderbare ausgemalt, wie Licht jenen Ort überstrahlte, Feuer aus dem Jordan hervorbrach [1]). Jerusalem blieb den Ebioniten die Gottesstadt, der Mittelpunkt der Theokratie [2]). Sie sahen der baldigen Wiederkunft Christi zur Verherrlichung dieser Gottesstadt und zur Verherrlichung der Theokratie in derselben entgegen. Alle jüdischen Vorstellungen von dem tausendjährigen messianischen Reiche wurden von ihnen darauf übertragen [3]).

Wir haben schon oben bemerkt, daß es unter den Ebioniten, wenn wir diesen Namen als den allgemeinen der judaisirenden Christen betrachten, in der Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes verschiedene Abstufungen und Schattirungen geben mußte. Irenäus wußte von diesen nichts; aber der das Verwandte und Verschiedene genauer zu untersuchen gewohnte Origenes, der selbst in Palästina sich länger aufgehalten hatte, unterscheidet zwei Klassen der Ebioniten, die Einen, welche die übernatürliche Erzeugung Jesu läugneten, die Andern, welche sie annahmen [4]). Wenn wir erwägen, wie sehr der gewöhnliche jüdische Geist gegen die Anerkennung einer solchen Thatsache sich sträuben mußte, so werden wir daraus schließen müssen, daß mit dieser Abweichung von der gewöhnlichen jüdischen Geistesrichtung auch noch andere Abweichungen von derselben zusammenhingen, daß Diejenigen, welche dazu sich verstehen konnten, von dem Geiste der neuen christlichen Schöpfung mehr berührt seyn mußten. Es wird dadurch vorausgesetzt, daß sie nicht wie die Andern, dem gewöhnlichen jüdischen Standpunkte zufolge, das Göttliche und Menschliche in Christo von einander trennten und nur eine plötzlich beginnende Einwürkung des göttlichen Geistes bei ihm annahmen, sondern ein gewisses Zusammenwürken des Göttlichen und Menschlichen in ihm, wodurch er sich von andern Propheten specifisch unterschied, eine gewisse ursprüngliche Einwürkung des

1) S. das Fragment des Evangeliums der Hebräer bei Epiphan. Haeres. 30, §. 13 und Justin. Dialog. c. Tryph. f. 315, ed. Colon.

2) Hierosolymam adorant, quasi domus sit Dei. Iren. l. I. c. 26. §. 2.

3) S. in der jüdisch-christlichen Schrift, dem Testamente der zwölf Patriarchen, Testament. IV. des Juda §. 23, die Rückkehr der zerstreuten Juden aus der Gefangenschaft, und in dem Testament. VII. des Dan §. 5: „Jerusalem wird dann keine Verwüstung mehr erleiden und Israel nicht mehr in die Gefangenschaft fortgeschleppt werden; denn der Herr wird mitten in Jerusalem wohnen und mit den Menschen wandeln."

4) Orig. c. Cels. l. V. c. 61, wo er den Namen der Ebioniten als allgemeine Bezeichnung aller das mosaische Gesetz beobachtenden Judenchristen gebraucht: *Οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους.*

göttlichen Geistes, unter deren Einflusse das Menschliche in ihm, wie entstand, so sich fortbildete, angenommen haben werden. Wie sie von dieser Seile in dem jüdischen Geiste weniger befangen waren, mögen sie auch in ihrem Urtheile über die fortdauernde Geltung des mosaischen Gesetzes freier gewesen seyn, so daß sie den Standpunkt der geborenen Juden und der Gläubigen aus den Heiden von einander unterschieden. So erkennen wir in ihnen jene den apostolischen Grundsätzen nachfolgenden Judenchristen, welche wir als eine immer noch fortdauernde Klasse derselben von Justin dem Märtyrer bezeichnet sahen. Zu diesen gehörten auch Diejenigen, welche Hieronymus am Ende des vierten Jahrhunderts bei seinem Aufenthalte in jenen Gegenden genauer kennen lernte, welche damals zu Beröa in Syrien wohnten [1]) und mit dem Namen der Nazaräer belegt wurden. Dieser Name war ohne Zweifel ursprünglich, gleichwie der Name der Ebioniten ein gemeinsamer aller Christen unter den Juden, als der von Nazareth herstammenden Sekte und ein noch gewöhnlicherer als der erste, wie aus Apostelgesch. 24, 5 erhellt, und wie noch in späterer Zeit alle Christen unter diesem Namen in den jüdischen Synagogen verdammt wurden [2]).

Diese Nazaräer zeichneten sich durch eine ganz antipharisäische Richtung aus. Sie sprachen gegen die Satzungen der Schriftgelehrten und Pharisäer, welche das Volk durch ihre Ueberlieferungen verführt und sie an Jesus zu glauben gehindert hätten [3]). Bei der Erklärung von Jes. 8, 23 sagten sie, durch die Verkündigung Christi in Galiläa seyen zuerst die Juden von den Irrthümern der Schriftgelehrten und Pharisäer und dem so schweren Joche der jüdischen Ueberlieferungen befreit worden, und 9, 1 bezogen sie darauf, daß Paulus die Verkündigung des Evangeliums zu allen Heidenvölkern gebracht habe [4]). Es erhellt also, daß sie von jenen gegen diesen Apostel feindselig gesinnten Ebioniten durchaus verschieden waren, ihn in seinem Berufe als Apostel der Heiden anerkannten und also auch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes diesen nicht vorschreiben wollten. Und so unterscheidet auch würklich Hieronymus von den Ebioniten die Ebionitarum socii, welche alles dies nur als für die von jüdischer Abkunft Herstammenden immer geltend betrachteten [5]). Sie trauerten

1) S. Hieronym. de viris illustrib. c. 3.

2) Ejusd. commentar. in Isai. l. II. c. 5 zu 5, 18.

3) S. Hieronym. commentar. in Isai. l. IX. c. 29 v. 18, ed. Vallarsi. T. IV. p 398.

4) S. des Hieronymus Anmerkungen zu jenen Stellen, l. c. p. 130, ed. Vallarsi.

5) L. c. l. I. c. 1. p. 21.

über ihr ungläubiges Volk und sahen mit Sehnsucht der Zeit entgegen, wenn auch dieses sich dazu bekehren werde, dem Herrn und seinen Aposteln zu glauben. Dann würden sie alle ihre Götzen, die sie zur Sünde verleitet hätten, abthun. Dann werde nicht durch Menschenmacht, sondern durch die Macht Gottes Alles, was der Satan dem Reiche Gottes entgegenstelle, fallen und Alle, die sich bisher auf ihre Weisheit etwas eingebildet hätten, würden zum Herrn bekehrt werden [1]). Dies glaubten sie in Jes. 31, 7. 8 verheißen zu finden.

Die Ansicht von Christo, welche wir bei der von Origenes als die zweite bezeichnete Klasse der Ebioniten wahrzunehmen glaubten, werden wir wohl auch diesen Nazaräern beizulegen berechtigt seyn, denn daß sie das Göttliche in Christo nicht erst mit seiner messianischen Inauguration beginnen ließen, geht daraus hervor, daß die Recension des hebräischen Evangeliums, welche Hieronymus von ihnen empfing und in das Lateinische übersetzte, nicht, wie das Evangelium der andern Parthei, erst mit der messianischen Inauguration Christi durch Johannes den Täufer begann, sondern auch die ersten von der Geburt Christi handelnden Kapitel aufgenommen hatte [2]). Er wird von ihnen als Derjenige bezeichnet, zu welchem der Entwickelungsgang der Theokratie von Anfang an hinstrebte, das Ziel aller früheren göttlichen Offenbarungen; in ihm hat der heilige Geist, von dem bisher nur einzelne Offenbarungen und Anregungen ausgingen, erst eine bleibende Ruhestätte, eine dauernde Wohnung gefunden. Insofern der heilige Geist das erzeugende Princip seines ganzen Wesens ist und erst von ihm die Würksamkeit desselben, das ganze Leben der Menschheit zu gestalten, andere Organe sich zu bilden, ausgehen kann, heißt er der Erstgeborne des heiligen Geistes, wie der heilige Geist seine Mutter [3]). Wo in diesem Evangelium ge=

1) S. Hieronymus Anmerkungen zu dieser Stelle, l. c. p. 425. In der Ausgabe von Martianay T. III. die Stellen f. 79, 83, 250 u. 261.

2) Wie aus dem Kommentar des Hieronymus über das Evangelium des Matthäus d. 2te Kap., im Anfang, wo unter dem ipsum hebraicum nach dem Zusammenhange wohl das hebräische Evangelium der Nazaräer zu verstehen ist, und aus den von ihm in seinem Werke de viris illustrib. c. 3 aus diesem Evangelium citirten Worten erhellt.

3) S. die von dem Hieronymus in Micham l. II. c. 7. T. VI. p. 520 und von Origenes T. II. Joh. §. 6 angeführte Stelle, in der Christus sagt: Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ, wo es sich fragt, ob nur in poetischer Form der Gedanke ausgedrückt wird, daß sich Christus nach dem Antriebe des heiligen Geistes, der ihn in Allem beseelte, dahin begeben habe, oder ob eine übernatürliche Entrückung dadurch bezeichnet werden soll. Daß es auf die erste Weise und nicht buchstäblich zu verstehen ist, kann durch die Vergleichung mit der ähnlichen bildlichen Aus=

schildert wird, wie die ganze Quelle des heiligen Geistes auf Christus bei seiner Taufe sich herabläßt und bei ihm ruhend verharrt, werden ihm die Worte der Anrede zugeschrieben: „Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kommen solltest und ich in dir eine Ruhestätte finden sollte; denn du bist meine Ruhestätte, du bist mein erstgeborner Sohn, der du ewig regierst [1])." Gewiß erkennen wir in dieser Darstellung ein tieferes christliches Bewußtseyn, das über die Schranken des gewöhnlichen Ebionitismus sich erhebt. Und daß der heilige Geist die Mutter Christi genannt wird, dies kann wohl auch mit der Idee von seiner übernatürlichen Erzeugung zusammenhangen.

Es erhellt aus dem Gesagten, daß, wenngleich der schroff ausgesprochene Ebionitismus die Spekulationen über das Göttliche in Christo ausschloß, doch, wo derselbe sich auf eine mildere und freiere Weise gestaltete, wie wir es eben entwickelt haben, auch solche Spekulationen sich wohl damit verbinden konnten. Wir dürfen ferner nicht vergessen, daß, was wir in der allgemeinen Einleitung genauer betrachtet haben, damals das Judenthum in mannichfache, auch einander widerstreitende Elemente sich zersetzt hatte und diese zum Theil mit manchen dem ursprünglichen Judenthume fremdartigen Richtungen sich verschmolzen hatten. Diese konnten nun leicht auch von dem Christenthume angezogen werden und dieses auf ihre eigene Weise sich anzueignen suchen. Wenn zuerst pharisäische Standpunkte in die Auffassung des Christenthums sich einmischten, so folgten darauf solche, welche dem Essäismus oder Alexandrinismus mehr verwandt waren. Während der Apostel Paulus von seinem bisherigen Würkungskreise, in welchem sein überlegener Einfluß allen Trübungen der christlichen Wahrheit eine unüberwindliche Macht entgegenstellte, hinweggerissen worden, bildeten sich in Kleinasien zuerst solche Mischungen, wie wir in der Gemeinde zu Kolossä in Phrygien das erste Beispiel dieser Art finden. Aehnliches erkennen wir wieder in Manchem, was Epiphanius unter dem allgemeinen Namen des Ebionitismus mit begreift, Erscheinungen, welche sich von dem aus den gewöhnlichen pharisäischen Elementen hervorgegangenen Ebionitismus durchaus unterscheiden, und deren Ursprung

---

drucksweise eines Orientalen bestätigt werden. In Taberistanensis annales regum atque legatorum Dei, Vol. II. Pars I. Gryph., 1835, pag. 103, wird von Denen, welche Gott aus Feinden Muhamed's zu eifrigen Vertheidigern seiner Sache umgebildet habe (nach Kosegarten's lateinischer Uebersetzung der arabischen Urschrift) gesagt: „Denique Deus cordibus cincinnisque nostris prehensis, per eum in viam rectam ita nos direxit, ut eum sequeremur."

1) S. Hieronym. in Isai. l. IV. c. 11. T. IV. p. 156.

gewiß auf eine ältere Zeit, als diejenige, in der Epiphanius schrieb, zurückweist. Es waren unter den von Epiphanius bezeichneten Ebioniten Solche, welche von der gewöhnlichen ebionitischen Auffassung Jesu als eines Menschen, der erst wegen seiner gesetzlichen Frömmigkeit zur messianischen Würde erhoben wurde, ausgingen, dann aber, wenn Andere sagten, daß alle Kraft des heiligen Geistes sich bei seiner messianischen Einweihung durch die johanneische Taufe auf ihn niedergelassen habe, setzten sie an dessen Stelle den höchsten unter den von Gott geschaffenen Geistern, der über alle Engel erhaben sey [1]), und dieser wurde dann als der wahre Gottesoffenbarer, der Messias im höchsten Sinne, betrachtet. Vermöge einer solchen Scheidung des Göttlichen und Menschlichen in Christo konnte das Ebionitische in das Gnostische übergehen. Andere setzten die in mannichfachen Formen, in einem mehr orientalischen und einem mehr hellenischen Gepräge, uns sich darstellende Idee von einem himmlischen Menschen, Adam Kadmon, einem Urmenschen, mit dem Christenthume in Verbindung. Jener Geist, welcher der reine Ausfluß des göttlichen Wesens ist, der zuerst in Adam erschien, nachher in mannichfachen Gestalten wiederkehrte, seinen gesunkenen Kindern Gott zu offenbaren, derselbe ist in Christo wiedererschienen, die letzte Offenbarung der Menschheit mitzutheilen.

Nicht bei allen Richtungen, welche mit dem gemeinsamen Namen des Ebionitismus belegt wurden, dürfen wir denselben Umfang der Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz voraussetzen. Es hatten sich ja unter den Juden selbst aus dem Gegensatze gegen das traditionelle Element des Pharisäismus, wie wir an dem Beispiele des Sadducäismus sahen, solche Richtungen entwickelt, welche einen ursprünglichen Mosaismus von späteren Zusätzen zu unterscheiden suchten. Diese Sonderung konnte aber, von verschiedenen Geistesrichtungen ausgehend, verschieden sich gestalten; einen ganz andern Charakter als bei den Sadducäern mußte sie annehmen, wo sie von einer mystisch-ascetischen Richtung ausging, welche, dem ursprünglichen Hebraismus fremd, aus dem, was das innerliche Element im Judenthume war, im Gegensatze mit dem Pharisäismus und dem Sadducäismus und unter dem Einflusse orientalischen Geistes sich herausgebildet hatte.

---

1) Wie Epiphanius sagt: *Οὐ φάσκουσιν ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ ἐκτίσθαι, ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, μείζονα δὲ αὐτῶν ὄντα, αὐτὸν δὲ κυριεύειν τῶν ἀγγέλων καὶ πάντων ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων*, wie Philo den Logos als *ἀρχάγγελος* bezeichnet. Vgl. die jüdische apokryphische Schrift *Ἰωσὴφ προσευχή: Πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ.*

Daraus ging dann die Annahme einer geistigeren Urreligion hervor, welche späterhin durch fremdartige Elemente verfälscht worden, und zu diesen Verfälschungen wurde alles das gerechnet, was dieser mystisch-ascetischen Richtung entgegen war. Es gab, wie wir aus dem Epiphanius sehen[1]), eine solche ebionitische Sekte, welche, wie das Fleischessen, so die Thieropfer verwerfend, den ganzen Opferkultus für etwas dem ursprünglichen Judenthume Fremdes, durch Verfälschung Hinzugekommenes erklärte. Das Christenthum mußte von diesem Standpunkte als Wiederherstellung des ursprünglichen Judenthums betrachtet werden. Von dieser Sekte rührt eine Schrift unter dem Namen des Jakobus her, *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, Stufen des Jakobus (was wahrscheinlich Initiationsstufen, in Beziehung auf die wahre Gnosis, bezeichnen soll), in welcher derselbe gegen den Opfer- und Tempelkultus redend eingeführt wurde. Mit dieser ascetischen Richtung hing die Anforderung einer gänzlichen Lossagung von allem irdischen Gute, einer gänzlichen Armuth, als eines wesentlichen Stückes der religiösen Vollkommenheit, zusammen, sey es, daß eine solche Richtung aus dem Gegensatze gegen die Verweltlichung im Judenthume, gleichwie aus einem ähnlichen Gegensatze im Mittelalter die Vereine der Geistlich-Armen (der apostolici, der pauperes de Lugduno) hervorgingen, schon vor der Erscheinung des Christenthums unter den Juden sich herausgebildet hatte, sey es, daß diese Richtung erst durch eine einseitige Auffassung des christlichen Princips, s. oben, S. 352, hervorgerufen wurde. Obgleich in einer dem ursprünglichen Hebraismus fremden Weise zeigte sich doch der jüdische Geist in der Veräußerlichung des Gegensatzes zwischen dem Reiche des Messias und dem Reiche des Satans, als wenn beide sich äußerlich in die Welt getheilt hätten, diese irdische Welt ganz dem Satan angehöre, wie die zukünftige Christo übergeben worden. Daher Diejenigen, welche an dem zukünftigen Messiasreiche Theil haben wollten, alle Güter dieser Welt als etwas ihnen Fremdes betrachten und auf allen irdischen Besitz Verzicht leisten müßten. Die Mitglieder dieser Sekte wollten sich selbst Ebioniten nennen, als die Geistlich-Armen und sie leiteten diesen fortgeerbten Namen daher ab, weil ihre Väter, welche die erste Gemeinde zu Jerusalem bildeten, allem Eigenthume entsagt und in einer unbedingten Gütergemeinschaft

---

1) Ob, wie Epiphanius sagt, ein sonst nicht bekannter Mann, Namens Elxai, auf die Bildung einer solchen Modifikation des Ebionitismus so großen Einfluß hatte, mögen wir dahingestellt seyn lassen. Bei der Bildung einer solchen religiösen Richtung kommt auf die Persönlichkeit eines Einzelnen auf jeden Fall soviel nicht an.

gelebt hätten [1]). Die Frage, ob diese Erklärung des Namens die richtige ist, hangt nun mit der zusammen, ob der Name ursprünglich nur als Bezeichnung eines kleineren Theils der Ebioniten entstand und erst nachher eine allgemeinere Anwendung erhielt, oder ob jene allgemeinere, von welcher wir gesprochen haben, die ursprünglichere war und erst von dem Standpunkte jener eigenthümlichen Modifikation des ebionitischen Geistes diese Ausdeutung hineingelegt wurde.

Bei dieser ascetischen Richtung sehen wir aber doch eine Reaction des ursprünglichen Hebraismus darin, daß diese Sekte die Werthschätzung des Cölibats bekämpfte, daß man in derselben zur Verwahrung gegen Unkeuschheit auf frühe Verehelichung, wie dies unter den Juden üblich war, drang. Diese Parthei mußte daher polemisch gegen die das ehelose Leben begünstigenden ascetischen Richtungen in der christlichen Kirche auftreten [2]).

Die hier bezeichnete eigenthümliche ebionitische Richtung [3]) erkennen wir in einer sehr merkwürdigen apokryphischen Schrift, den sogenannten Clementinen, oder den achzehn Erzählungen [4]), in welchen vorgeblich der aus einer angesehenen römischen Familie stammende Clemens, nachher Bischof der dortigen Gemeinde, von seiner Bekehrung, den Verkündigungen und Streitreden des Apostels Petrus Bericht erstattet [5]). Es ist hier freilich schwer zu sondern, was der allgemeinen Richtung der besondern ebionitischen Sekte, welche wir zuletzt charakterisirt haben, angehört und was zu dem Eigenthümlichen des Verfassers, wie dies unter den

---

1) Auf eine solche lobpreisende Auffassung des Prädikats אֶבְיוֹן weisen auch die Worte in dem Testament. VII. unter den Testamenten der zwölf Patriarchen, c. 5, hin, wo von der Beschaffenheit der Formen im vollendeten Messiasreiche gesagt wird: Ἅγιος Ἰσραὴλ βασιλεύων ἐπ' αὐτοὺς ἐν ταπεινώσει καὶ ἐν πτωχείᾳ.

2) Wie ein solcher Gegensatz von dieser Geistesrichtung aus auch unter den Zabiern oder Johannesjüngern sich bemerken läßt.

3) Epiphanius redet von diesen Ebioniten wie von einer zu seiner Zeit noch bestehenden Parthei. Gewiß hatte er das, was er über dieselbe sagt, theils aus dem persönlichen Umgange mit derselben, theils aus andern von ihr herrührenden Schriften, außer den Clementinen, genommen. Die Clementinen setzen das Daseyn einer solchen Sekte voraus, nicht, daß der Verfasser derselben als der Urheber eines solchen Systems anzusehen wäre.

4) Ὁμιλίαι.

5) Ich kann nicht umhin, das theologische Publikum auf eine gründliche Untersuchung, welche wir von einem der ausgezeichnetsten unsrer jungen Theologen, Herrn Kand. Adolph Schliemann zu Rostock, über die Entstehung, den Zweck, die eigenthümliche religiöse Geistesrichtung und die Komposition dieses merkwürdigen Buches bald zu erwarten haben, welche auch eine vollständige Kritik alles Dessen, was über diesen in neuerer Zeit so viel besprochenen Gegenstand bisher gesagt worden, enthalten wird, vorläufig aufmerksam zu machen.

Gegensätzen des zweiten Jahrhunderts sich entwickelte, gerechnet werden muß. Auf alle Fälle läßt es sich leicht erkennen, wie durch die Beziehung zu diesen Gegensätzen eine religiöse Richtung und eine Schrift von dieser Art hervorgerufen werden konnte. Als die Juden, judaisirende Christen und Christen heidnischer Abkunft einander schroff entgegenstanden, als das Judenthum, von Gnostikern vielfach angefochten, in dem nachtheiligsten Lichte dargestellt wurde, entstand in der Seele eines Mannes von einer solchen ebionitischen Richtung der Gedanke, eine Schrift, die zur Ausgleichung jener Gegensätze dienen sollte, zu verfassen, eine Schrift von apologetisch-conciliatorischer Tendenz — eine merkwürdige Erscheinung aus der gährungsvollen Zeit des Chaos, welchem durch das Christenthum ein neuer Lebenshauch, der Alles in Bewegung setzte, mitgetheilt worden, wo sehr verschiedenartige Elemente mit einander verschmolzen werden konnten, das Tiefste mit dem durchaus Phantastischen sich vermischt findet. Die Grundidee der apologetisch-conciliatorischen Bestrebungen dieses Buches ist die Idee einer von göttlicher Offenbarung herrührenden einfachen Urreligion, als des Gemeinsamen im Juden- und Christenthume. Das supranaturalistische Element des Judenthums tritt hier mit eigenthümlicher Stärke hervor. Indem der Verfasser die unruhig die Wahrheit suchenden, von Zweifeln gequälten Geister [1]), die mit einander streitenden Systeme der Philosophen ansieht, bewährt sich ihm die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, ohne welche dem Menschen nichts gewiß ist als das allgemeinste Sittliche, das Bewußtseyn davon, daß, wie Keiner von dem Andern Unrecht erleiden will, so Keiner dem Andern Unrecht zufügen soll [2]). Wer die Wahrheit sucht, giebt eben dadurch zu erkennen, daß er einer höheren Quelle, die Erkenntniß derselben daraus zu schöpfen, bedürftig ist. Es fehlt ihm ein Kriterium für die Erkenntniß der Wahrheit, er hält für wahr, was seinen Neigungen schmeichelt, daher die entgegengesetzten Systeme. „Nur wer die Wahrheit nicht zu suchen braucht, wer nicht zweifelt, wer durch einen ihm einwohnenden höheren Geist, der über alles Ungewisse und allen Zweifel erhaben ist, die Wahrheit erkennt, kann sie Andern offenbaren.“ So kommt der Verfasser zu dem Begriffe des wahren Propheten, von dessen Offenbarungen alle religiöse Wahrheit abzuleiten ist [3]). „Man

1) S. Bd. I., S. 11.

2) Hom. II. c. 6: Ἀληθείας κρατεῖν οὐ δυνατὸς ἔσται, πλὴν πολιτείας μόνης, καὶ ταῦτα ἐκείνης τῆς διὰ τὸ εὔλογον γνωρισθῆναι δυναμένης, ἥτις ἑκάστῳ ἐκ τοῦ μὴ θέλειν ἀδικεῖσθαι, τοῦ μὴ δεῖν ἄλλον ἀδικεῖν τὴν γνῶσιν παρίστησιν. 3) Hom. II. c. 9.

muß, von allem Andern absehend, dem Propheten der Wahrheit allein sich anvertrauen, den Alle, auch noch so Unwissende als Propheten erkennen können. Gott, der für die Bedürfnisse Aller sorgt, hat es Allen unter Hellenen und Barbaren leicht gemacht, ihn als solchen zu erkennen.“ Der erste Prophet war Adam, in welchem, als dem durch Gottes Schöpferhand unmittelbar gebildeten, wenn in irgend Einem, das, was der unmittelbare Ausfluß des göttlichen Geistes ist, wohnte.“ Die Lehre von einem Sündenfalle des ersten Menschen mußte der Verfasser der Clementinen [1]) als Gotteslästerung bekämpfen [2]). „Ihm, dem nach seinem Bilde Geschaffenen, übergab der allein gute Gott Alles. Voll von der Gottheit seines Schöpfers, als wahrer Prophet Alles wissend, offenbarte er seinen Kindern ein ewiges Gesetz, welches weder durch Kriege vertilgt, noch durch irgend einen Gottlosen verfälscht, noch an irgend einem besondren Orte verborgen, sondern von Allen gelesen werden kann [3]).“ In Beziehung auf diese allgemeine Gottesoffenbarung konnte in den Clementinen gesagt werden: „Es wäre weder die Erscheinung Jesu, noch die Erscheinung des Moses nothwendig gewesen, wenn die Menschen von selbst das Rechte (wie sie handeln müßten, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen, denn auf die Werke kommt Alles an) hätten erkennen wollen [4]).“ „Da aber diese Uroffenbarung, welche durch das lebendige Wort von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt werden sollte, durch die Beimischungen der von einem bösen Princip herrührenden Trübungen immer von Neuem verfälscht wurde (was in diesem Buche mit der durch dasselbe hindurchgehenden Lehre von dem Gegensatze des guten und bösen Princips in dem ganzen Weltlaufe genau zusammenhangt), so waren neue Offenbarungen zur Reaction gegen diese Verfälschungen, zur Wiederherstellung

1) Hom. III. c. 20 und 42.

2) Wie diese Ansicht mit älteren jüdischen Lehren zusammenhangt, würden wir besser zu erkennen vermögen, wenn eine von Eisenmenger Theil I., Kap. 8., S. 336 angeführte jüdische Schrift: זְכּוּת אָדָם, die Reinheit, Unschuld Adams, worin gleichfalls behauptet wurde, daß Adam nicht gesündigt habe, bekannt gemacht würde.

3) Hom. VIII. c. 10: *Νόμον αἰώνιον ὥρισεν, ὅλοις* (vielleicht *ὅλως* zu lesen) *μήτε ὑπὸ πολέμων ἐμπρησθῆναι δυνάμενον, μηδ᾽ ὑπὸ ἀσεβοῦς τινὸς ὑπονοθευόμενον, μήτε ἑνὶ τόπῳ ἀποκεκρυμμένον, ἀλλὰ πᾶσιν ἀναγνωσθῆναι δυνάμενον.* Ohne Zweifel wollte der Verfasser dieses urspüngliche, allgemeine, ewige, von der Offenbarung des Gottesgeistes in dem ersten Menschen herrührende Gesetz dem in den Buchstaben der Schrift niedergelegten mosaischen Gesetze entgegenstellen, welches, wie er in diesem Buche auseinandersetzt, alles Dasjenige erleiden mußte, was jenes höhere Gesetz nicht treffen konnte.

4) Hom. VIII. c. 5: *Οὔτε γὰρ ἂν Μωϋσέως, οὔτε τῆς τοῦ Ἰησοῦ παρουσίας χρεία ἦν, εἴπερ ἀφ᾽ ἑαυτῶν τὸ εὔλογον νοεῖν ἐβούλοντο.*

des Inhalts jener ursprünglichen Offenbarung erforderlich, und immer war es jener Urgeist der Menschheit, der Gottesgeist in Adam, der in mannichfachen Formen unter verschiedenen Namen wieder erschien[1]), jene der eklektischen Geistesrichtung dieser Zeit zusagende, in dem Orient aber seit uralter Zeit immer wieder vorkommende Anschauungsweise, welche alle Religionen als verschiedene Erscheinungsformen Eines göttlichen Princips oder Einer zum Grunde liegenden Wahrheit betrachtet. So bildet Moses eine dieser Erscheinungsformen, und das von ihm herrührende Religionsgesetz ist eine der neuen Offenbarungen, die zur Wiederherstellung der ursprünglichen Wahrheit dienen sollten. Der Verfasser der Clementinen schloß sich derjenigen Parthei unter den Juden an, welche den Pentateuch weit über alle andern Schriften des alten Testaments erhob. Dieser allein galt ihm als ein von göttlicher Offenbarung herrührendes Buch; doch war er fern davon, denselben in seinem ganzen Umfange dafür anzuerkennen. Wir sehen in ihm den ersten Bestreiter der Aechtheit des Pentateuchs, wie in manchem Andern auch hierin ein Vorgänger weit späterer Erscheinungen, wie er schon mancher Beweisgründe, welche, unabhängig von ihm, durch spätere Bestreiter der Aechtheit dieses Werkes wieder vorgebracht wurden, sich bediente. Er behauptete nämlich, daß die mosaische Lehre, welche nur durch das lebendige Wort fortgepflanzt werden sollte, mehreremale von Neuem niedergeschrieben wurde und daß, bis der Pentateuch zu dieser letzten Gestalt gelangte, durch Einfluß des Princips, welches die Offenbarung des Göttlichen immerfort zu trüben sucht, viele fremdartigen mit der durch Moses geoffenbarten Wahrheit streitenden Elemente beigemischt wurden. So konnte er Alles, was seiner eigenen ascetischen Richtung entgegen war, was von den Gegnern des Judenthums unter Heiden und Gnostikern gegen dasselbe benutzt wurde, für fremdes Einschiebsel erklären. Wo die alexandrinisch-jüdischen Theologen dadurch sich halfen, daß sie den Buchstaben nur für Hülle einer allegorisch dargestellten Idee erklärten, wollte der Verfasser der Clementinen solchen Stein des Anstoßes durch seine Kritik ganz wegbringen. So mußte er von seinem Standpunkte handeln, denn er war ein Gegner der allegorisirenden Künsteleien; er verlangt von dem Propheten, daß er Alles klar, unzweideutig, einfach und faßlich ausspreche, wie ihm Christi Reden so erschienen[2]), obgleich er in andrer Hinsicht zu Gunsten

1) Hom. III. c. 20: Ὅς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει.

2) Hom. III. c. 26: Ῥηιὰ προφητεύει, σαφῆ λέγει.

seiner eigenthümlichen Meinungen sich sehr gezwungene und verdrehte Auslegungen erlaubt.

Da der Verfasser der Clementinen von dem Propheten verlangte, daß er in der Besonnenheit des Geistes mit einfachen, klaren und unzweideutigen Worten die Wahrheit verkündige, so mußte dieser Anforderung auch die Vorstellung, welche er von der Inspiration und von dem Geisteszustande des Propheten sich machte, entsprechen. Er verwarf den platonischen Begriff von einem der *μανία* entsprechenden *ἐνθουσιασμός*, von einem ekstatischen Zustande des Propheten, wie er in der alexandrinisch-jüdischen Theologie vorkommt, und der Sage von dem Ursprunge der alexandrinischen Version zum Grunde liegt. Bei dem wahren Propheten wollte er keinen solchen ekstatischen Zustand gelten lassen, in welchem er, fortgerissen von der Macht eines höheren ihn beseelenden Geistes, Größeres, als er selbst fassen kann, verkündet. Ein solcher Zustand, meint er, sey nicht dem Wesen des göttlichen Geistes angemessen, denn dieser sey ein Geist der Ruhe und Ordnung, sondern er entspreche dem Wesen des dämonischen Geistes, welcher ein Geist der Verwirrung sey. Zustände, wie sie in der heidnischen Mantik und bei den heidnischen Orakeln vorkommen, darf man auf den wahren Propheten nicht übertragen. Wenn Einer bald von diesem, bald von jenem Geiste getrieben wird, bald, was der göttliche Geist, bald, was sein eigener Geist ihm eingiebt, verkündet, so fehlt das Kriterium, um das Wahre und Falsche in seinen Reden zu sondern. Der Prophet, der zur Wiederherstellung der wahren Religion erschienen, von dem man das Aechte und Unächte in den früheren Religionsurkunden unterscheiden lernen soll, würde selbst wieder eine solche Sonderung nothwendig machen. Der Verfasser der Clementinen erkennt wohl, daß sich bei Christus nichts dem Ekstatischen Aehnliches bemerken lasse, daß die ganze Art seines Sichaussprechens von einem ruhigen, sich immer klaren, immer auf gleiche Weise gegenwärtigen Bewußtseyn zeuge. Wie es aber Vielen in dieser Zeit eigen war, gleich überall das Volle haben zu wollen, keine Uebergangs- und Vermittlungsstufen gelten zu lassen, so verlangt der Verfasser der Clementinen in allen Erscheinungen des Prophetischen das, was diesem vollen Begriffe des Prophetenthums entspreche, wie er in Christo erfüllt worden, und alles Andere erklärt er für ein falsches Prophetenthum. Der wahre Prophet muß immer bei sich selbst seyn, gleichwie Christus, den göttlichen Geist immer auf gleiche Weise bei sich haben [1]. Da er nun diesen Begriff

1) Hom. VIII. c. 11 u. 12.

des Prophetenthums auf die Propheten des alten Testaments nicht anwenden konnte, da er in diesem manches Dunkele fand, von dem Messias und seinem Reiche Manches ausgesagt, was buchstäblich verstanden, wie alles durch Offenbarung Verkündete, so verstanden werden muß, mit der Erscheinung und Würksamkeit Jesu als Messias keineswegs übereinstimmte, so war ihm dies ein Merkmal des unächten, auf Täuschung berechneten prophetischen Geistes, wie die Juden in der That durch dies Zweideutige oder Falsche in den Propheten sich irre leiten ließen, wenn sie einen weltlichen Messias und ein weltliches Messiasreich haben wollten [1]), in dem Messias den Sohn Davids, nicht den Sohn Gottes erwarteten [2]), deshalb Jesus nicht als den Messias erkannten.

Wir können wohl voraussetzen, daß, wenn solche Geistesrichtungen, wie die essäische, die Messiasidee sich aneigneten, sie auch von dieser Seite einen Gegensatz gegen die gewöhnliche pharisäische Auffassung bilden und diese Idee auf eine ihrem mystisch-ascetischen Geiste entsprechende Weise gestalten mußten. Eine solche Gestaltung liegt den Clementinen zum Grunde. Jener oben entwickelten ebionitischen Idee von der geistlichen Armuth, jenem der Verweltlichung des religiösen Sinnes in der großen Masse der Juden entgegengesetzten Streben der Entweltlichung, welche wir auch in den Clementinen, als dem Erzeugnisse einer solchen Gestaltung des ebionitischen Geistes erkennen, mußte auch eine verwandte Auffassung der Idee vom Messias und seinem Reiche entsprechen. Der Gegensatz wider das weltliche und politische Element des Messianismus, gegen das Chiliastische mußte daraus hervorgehen, und so finden wir es in den Clementinen. Da nun der Verfasser den historischen, dem Gesetze der Allmähligkeit folgenden Organismus in dem Fortschreiten der Offenbarung, das allmählige Heraustreten der unter der Beseelung des göttlichen Geistes sich entwickelnden Idee aus ihrer zeitlichen Hülle nicht zu verstehen weiß, so sieht er in Allem, was an jene weltliche Form des Messianismus anstreift und woran die falsche Erwartung der Juden haftete, das pseudoprophetische Element [3]).

Von den beiden entgegengesetzten Gestaltungen des Ebionitismus, um es kurz zu bezeichnen, der pharisäischen und der essäi-

---

1) L. c. c. 22 u. 23.

2) So wird Hom. XVIII. c. 13 die Stelle Matth. 11, 27 erklärt, als den Juden entgegengesetzt, welche in dem Messias den Sohn Davids, nicht den Sohn Gottes sahen.

3) Hom. III. c. 22, 23 u. d. f. wird der Gegensatz zwischen den wahren und falschen Propheten in dieser Beziehung aufgefaßt.

schen [1]), mußten nun auch zwei einander entgegengesetzte Auffassungen der evangelischen Geschichte ausgehen, von denen die eine alles Hervorstrahlen des Uebernatürlichen in Christi Kindheitsgeschichte und Alles, was die Anerkennung einer höheren Natur und Würde in ihm begünstigte, die andere Alles, was ihn als den Sohn Davids, den potenzirten David erkennen ließ, zu verbannen suchen mußte [2]). Wenn die große Masse fleischlich-gesinnter Juden Jesus nicht als Messias erkennen wollte, weil sie nicht alle Züge des in den Propheten sich ihnen darstellenden Messiasbildes in ihm verwürklicht fanden, wenn die christlichen Kirchenlehrer, ohne den eigenthümlichen Standpunkt, welchen die Propheten in der Entwickelung der Theokratie einnahmen, von dem christlichen zu unterscheiden, durch künstliches Allegorisiren das ganz entwickelte Christliche in die Propheten hineinzulegen wußten, wenn Gegner des Judenthums unter den Gnostikern die Differenz zwischen der Erscheinung Christi und der buchstäblich in den Propheten enthaltenen Messiasidee benutzten, um einen absoluten Gegensatz zwischen dem Judenthume und dem Christenthume zu behaupten: so setzte der Verfasser der Clementinen allem Diesem eine andere Auffassung des Begriffs von der Theopneustie und vom Prophetenthume entgegen, nach welcher der göttliche Charakter der mosaischen Religion behauptet wurde, die Schriften der Propheten aber nichts als etwas zur Fortbildung derselben Gehöriges, sondern als etwas derselben Fremdartiges erschienen. An eine Richtung unter den Juden, welche Moses weit über die Propheten erhob, und die Schriften der Propheten dem Pentateuch wenigstens sehr nachstehen ließ, konnte er sich anschließen [3]).

---

1) Womit wir nicht sagen wollen, daß diese besondere Gestaltung des Ebionitismus gerade von der essäischen Sekte ausgegangen sey; sondern wir betrachten den Essäismus nur als besondere Erscheinungsform einer allgemeiner verbreiteten religiösen Geistesrichtung. S. Bd. I., S. 54 ff.

2) Wahrscheinlich gehörte der Verfasser der Clementinen zu der Klasse der Ebioniten, welche die übernatürliche Erzeugung Christi anerkannten; denn im Gegensatze wider Diejenigen, welche die Propheten des alten Testaments anerkannten, den Adam aber nicht unter die Propheten rechneten, sagt er Hom. III. c. 20: „Wenn man in dem unmittelbar durch Gottes Schöpferhand erzeugten Menschen (*τῷ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ*) den heiligen Messiasgeist nicht anerkennt, *πῶς ἑτέρῳ τινὶ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεγεννημένῳ διδοὺς ἔχειν, οὐ τὰ μέγιστα ἀσεβεῖ?*" Darin scheint zu liegen, daß er etwas der unmittelbar schöpferischen Thätigkeit Gottes Analoges, im Gegensatze zu der gewöhnlichen Erzeugung *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* (wie die falschen Propheten so zum Daseyn kommen), bei der letzten Erscheinungsform des Adamsgeistes voraussetzen läßt. Freilich entsteht dann die Frage, wie er über den Ursprung Andrer, die er gleichfalls als Erscheinungsform des Urgeistes betrachtete, gedacht hat.

3) Auch Epiphanius kannte eine Parthei der Ebioniten, welche den Pentateuch allein als das göttliche Buch des alten Testaments anerkannte,

Diese Ansicht von der Vermischung des Ursprünglichen mit fremdartigen Elementen in den Offenbarungsurkunden hing mit einer merkwürdigen Idee über den Entwickelungsprozeß des religiösen Glaubens und das Gesetz, welchem Gottes Offenbarungen an die Menschheit folgen, zusammen. Jene Mischung sollte nämlich dazu dienen, den gottverwandten Sinn in den Menschen zu erproben. Das Gottesbewußtseyn, die Liebe zu Gott, sollte so mächtig in den Frommen seyn, alle jene damit streitenden Aussprüche, die den Offenbarungsurkunden beigemischt worden, als unächt zurückzuweisen. Von der Gesinnung sollte hier demnach das Kriterium ausgehen, auf die Bewährung der Gesinnung, in welcher der ächte Glaube wurzelte, sollte Alles ankommen [1]. „Die heilige Schrift verleitet die Menschen nicht zum Irrthum, sondern sie läßt nur die verborgene Gesinnung eines Jeden an's Licht treten. So findet Jeder in der heiligen Schrift einen solchen Gott, wie er ihn haben will [2]“. In einer andern Recension dieser Schrift, den Recognitionen des Clemens, in der Gestalt, in der diese durch Rufin's Uebersetzung uns bekannt worden sind, wird diese Idee auch auf die Art, wie Gott in der ganzen Natur und im ganzen Leben der Menschheit sich offenbare, angewandt, „überall dem, was zum Glauben an die Vorsehung führt, das, was Zweifel erregen kann, zur Seite gehend [3].“ Es ist interessant, zu erkennen, wie der Verfasser der Clementinen durch sein eigenthümliches kosmologisches und theologisches System dazu geführt wurde, die große und fruchtbare Idee zuerst auszusprechen, welche von einem ganz andern Standpunkte der tiefsinnige Pascal in seinen apologetischen Gedanken so schön entwickelt hat, die Idee, in welcher viele dem religiösen Glauben entgegentretende Schwierigkeiten erst ihre Lösung

---

doch auch diesen nicht in seinem ganzen Umfange, Christum allein aber als Propheten der Wahrheit gelten ließ, und die alttestamentlichen Propheten nur für Propheten menschlicher Einsicht, *συνέσεως προφήτας, καὶ οὐκ ἀληθείας*, erklärte. Haeres. 30, c. 15 et 18. Eine Herabsetzung der Propheten von einem ebionitischen Standpunkte finden wir auch bezeichnet in den Worten des Methodius, der im Anfange des vierten Jahrhunderts schrieb: *Ἐξ ἰδίας κινήσεως τοὺς προφήτας λελαληκέναι.* In Combefis bibliothecae graecor. patr. auctarium novissimum Pars I. f. 113. Paris 1672.

1) Ueber den Zweck, zu welchem die Beimischung jener falschen Aussprüche (*τῶν βλασφήμων περικοπῶν*) dienen sollte: *Τοῦτο γέγονεν λόγῳ καὶ κρίσει, ὅπως ἐλεγχθῶσιν, τίνες τολμῶσιν τὰ κατὰ τὸν θεὸν γραφέντα φιληκόως ἔχειν, τίνες τε στοργῇ τῇ πρὸς αὐτὸν τὰ κατ᾽ αὐτοῦ λεγόμενα μὴ μόνον ἀπιστεῖν, ἀλλὰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἀκούειν ἀνέχεσθαι.* Hom. II. c. 38.

2) Hom. XVI. c. 10.

3) Nihil omnino est, quod fidem providentiae faciat, et non habeat e contrario aliud ad infidelitatem paratum. Recognition. l. VIII. c. 53.

finden, und welche zur rechten Verbindung zwischen der gläubigen Frömmigkeit und der freien Wissenschaft den Weg zeigt.

So sehr in den Clementinen der Begriff der äußerlichen Offenbarung, des Ansehns eines wahren Propheten hervorgehoben wird, so sehr verwahrt sich der Verfasser dieser Schrift doch auch, wie aus dem Gesagten erhellt, gegen die einseitige Veräußerlichung des supranaturalistischen Standpunktes. Die von Adam herrührende allgemeine Offenbarung wird — wie wir sehen — zugleich eine innerliche in dem Gewissen. Alle neue Offenbarung, durch welche das durch jene ursprüngliche Gegebene in seiner Reinheit wieder hergestellt werden soll, ist auf die innere Empfänglichkeit, das innere Gottes= uud Wahrheitsbewußtseyn berechnet. Der Fromme darf nichts glauben, von welcher Autorität es auch herrühren möge, was mit Gott (der allgemeinen Gottesidee), der Schöpfung Gottes in Widerspruch steht. Die gottverwandte Natur ist die Stätte, in welcher die innere Gottesoffenbarung zu Stande kommt. In der dem Innern des Menschen von Gott eingepflanzten Wahrheit ist alle andere enthalten, die Offenbarung des göttlichen Geistes bringt dies nur zum Bewußtseyn [1]). Diese von innen heraus erfolgende Gottesoffenbarung ist etwas Höheres und Zuversichtlicheres, als alle Offenbarung durch Visionen und Träume, welche dem Menschen immer etwas Aeußerliches bleibt, und eine Entfremdung des Menschen von dem Gott, der in einem so äußerlichen Verhältnisse zu ihm steht, voraussetzt [2]).

Nach der Lehre dieses Werkes ist also der Stammvater der Menschheit durch die Liebe zu seinen über die ganze Erde zerstreuten Kindern getrieben worden, in der Person Jesu selbst wieder auf Erden zu erscheinen, um die Urreligion von den entstellenden Zusätzen zu reinigen. Diesen Zweck seiner Erscheinung zeigt er selbst an, wenn er spricht, Matth. 5, 17: „Ihr sollt nicht wähnen, da ich gekommen bin, das Gesetz [3]) aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Was er also aufgelöset hat, kann nicht zu dem, was er das Gesetz nennt, nicht zu jener Urreligion gehören [4]). Er erschien insbesondere deshalb, um seine Segnungen auch auf seine übrigen Kinder, die Heiden, auszudehnen, auch ihnen jene reine Urreligion mitzutheilen, welche unter den Geweihten des jüdischen Volkes stets fortgepflanzt

---

1) *Ἐν τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια, θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπεται καὶ ἀποκαλύπτεται.*

2) Hom. XVII. §. 18: *Τὰ τῆς ὀργῆς δι᾽ ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων, τὰ δὲ πρὸς φίλον στόμα κατὰ στόμα.*

3) Willkührlich werden hier die Worte „*τοὺς προφήτας*“ ausgelassen, weil diese von dem Verfasser nicht anerkannt wurden.

4) Hom. III. §. 51.

worden [1]). Die Lehre Christi ist daher mit dem ursprünglichen reinen Mosaismus ganz eins. — Der zum Christenthume übergetretene jüdische Mystiker, Essäer oder etwas Aehnliches, brauchte keine neue Lehre anzunehmen, die Lehre Christi war ihm nur Bestätigung seiner frühern Religionstheorie, er freute sich nur, die Geheimlehre zum Gemeingut der ganzen Menschheit gemacht zu sehen, was ihm früher nicht als möglich erschienen war. Er sah in Jesu eine neue Erscheinung jenes Adams, den er stets als die Quelle alles Wahren und Göttlichen in der Menschheit verehrt hatte. „Nur der Vater konnte so seine Kinder lieben, wie Jesus die Menschen liebte. Was ihn am meisten betrübte, war dies, daß er von Denen, für welche er als seine Kinder kämpfte, aus Unwissenheit bekämpft wurde, und doch liebte er sogar die ihn Hassenden, doch weinte er über die Ungehorsamen, doch segnete er die Lästernden, doch betete er für die Feinde, und das that er selbst nicht nur als Vater, sondern er lehrte auch seine Jünger, sich ebenso gegen die Menschen als ihre Brüder zu verhalten [2]).“

Daher denn die Folgerung: „Eine Urreligion im reinen Mosaismus und im Christenthume, — wer jenen hat, kann dieses, und wer dieses hat, kann jenen recht gut entbehren; wenn nur der Jude den Christus, den er nicht kennt, und der Christ den Moses, den er nicht kennt, nicht verlästert. Wer aber gewürdigt worden, Beide zu erkennen, in der von Beiden verkündigten Lehre nur Eine zu finden, ein Solcher bewährt sich als der in Gott reiche Mann, welcher das Alte als etwas neu Gewordenes und das Neue als etwas Altes erkannt hat, ohne Zweifel Anspielung auf Matth. 13, 52 [3]). Der Jude und der Christ haben es der Gnade Gottes zu verdanken, daß sie durch diese in mannichfaltigen Formen sich wiederholenden Offenbarungen des Urmenschen, der Eine durch Moses, der Andere durch Christus, zur Erkenntniß des göttlichen Willens geführt worden. Nachdem sie nun ohne ihr Zuthun dazu gelangt sind, ist es das, was von ihnen selbst abhangt, das von Moses oder das von Christo Vorgeschriebene durch Werke auszuüben. Dies ist es auch, wodurch sie sich Belohnung verdienen.“

Wenn wir nun nach der bisher gegebenen Entwickelung in dem Verfasser der Clementinen den Repräsentanten eines nur durch eine dem Essäismus verwandte Denkweise eigenthümlich modificir-

1) *Τὰ ἀπ᾽ αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων.*
2) Hom. III. §. 19.
3) Hom. VIII. §. 7: *Πλὴν ἤ τις καταξιωθείη τοὺς ἀμφοτέρους ἐπιγνῶναι, ὡς μιᾶς διδασκαλίας ὑπ᾽ αὐτῶν κεκηρυγμένης, οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται, τά τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ νενοηκώς.*

ten jüdischen Standpunktes erkennen, von welchem aus nicht das Werk Christi als die Hauptsache hervorgehoben, sondern er nur als Lehrer und Gesetzgeber, Offenbarer einer bisher als Geheimlehre überlieferten Wahrheit betrachtet wird: so erhellt, in welchem Gegensatze zu der Lehre des Apostels Paulus er sich befinden mußte. Wie der in schroffer Einseitigkeit aufgefaßte jüdische Standpunkt sich diesem Apostel besonders feindlich entgegenzustellen pflegte, werden wir auch hier ein solches feindseliges Verhältniß erwarten können. Es wird zwar Paulus nirgends namentlich angeführt, aber der Verfasser könnte gute Ursache gehabt haben, weshalb er die Grundsätze desselben bestreiten wollte, ohne ihn selbst namentlich anzuführen, wie dies in dem den Clementinen vorgesetzten Briefe des Petrus an Jakobus geschieht[1]), wo unter dem ungenannten Feinde, der die von Petrus verkündigte mit dem mosaischen Gesetze übereinstimmende Lehre verfälscht hat, kein Andrer als Paulus verstanden seyn kann[2]). Wenn der Verfasser der Clementinen die Idee seines Werkes consequent durchführen wollte, ohne aus der Rolle zu fallen, konnte er nur in dem Gegenwärtigen die Keime des Zukünftigen erblicken lassen und mußte so die Richtungen seiner Zeit, welche er eigentlich bestreiten wollte, ohne sie namentlich zu bezeichnen, als schon durch den Apostel Petrus in dem Princip bekämpft, darstellen. So bekämpft er manche Erscheinungen, welche erst in dem zweiten Jahrhundert aufkeimten, wie den Gnosticismus, vielleicht auch den Montanismus, er überträgt aber Alles auf den Zeitgenossen des Apostels Petrus, den Simon Magus, welcher überhaupt durch die Anschauung der ersten Jahrhunderte zum Repräsentanten und Vorgänger aller häretischen Richtungen der späteren Zeit gestempelt zu werden pflegte. Wie ihm Petrus der Repräsentant der reinen Offenbarungslehre ist, so vereinigt sich ihm in der Person des Simon Magus Alles zu Einem Bilde aller

1) Dieser rührt wohl nicht von demselben Verfasser, wie die Clementinen, her, wie wir daraus schließen möchten, weil er sich in seiner Ansicht über die alttestamentlichen Propheten von den Clementinen unterscheidet, indem das göttliche Ansehn derselben vorausgesetzt, nur aus der Vieldeutigkeit ihrer Worte die Nothwendigkeit eines Schlüssels zu ihrem rechten Verständnisse abgeleitet wird.

2) Man sieht wohl, wie Petrus auf das, was in dem Briefe des Paulus an die Galater erzählt wird, anspielt, wenn er sagt: „Ich sehe schon den Anfang des Uebels selbst, denn Einige von den Heiden haben die durch mich verkündigte, mit dem Gesetze übereinstimmende Lehre verworfen, indem sie eine widergesetzliche und märchenhafte Lehre des feindseligen Menschen angenommen (τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσήκάμενοι διδασκαλίαν). Und dies haben Einige noch während meines Lebens unternommen, indem sie durch mannichfaltige Deutungen meine Worte zur Aufhebung des Gesetzes verdreheten, als ob auch ich eben so dächte, es nur nicht offen heraussagte.

zusammengeschmolzenen irrthümlichen Richtungen, worin die Beziehungen auf die einzelnen Erscheinungen späterer Zeit sich nicht mit Sicherheit auseinanderhalten lassen. Im Sinne des Verfassers gehörte dazu nun auch ohne Zweifel die paulinische Lehre vom Verhältnisse des Evangeliums zum Gesetze. Und es scheint wohl gegen den Apostel Paulus gerichtet zu seyn, wenn Petrus zu dem Simon Magus sagt: „Warum hätte Christus ein ganzes Jahr[1]) bei seinen Jüngern bleiben und sie unterrichten müssen, wenn Einer durch ein Gesicht zum Lehrer gebildet werden kann? Wenn du aber durch ihn vermöge einer augenblicklichen Erscheinung unterrichtet, zum Apostel gemacht worden bist, so verkündige seine Worte, liebe seine Apostel und widerstreite nicht mir, der ich mit ihm umgegangen bin[2])" — und auf die Reaction des jüdisch-christlichen Standpunktes gegen den paulinischen Lehrtypus, welche am Ende des paulinischen Zeitalters erfolgte, scheint es sich zu beziehen, wenn Petrus das Gesetz aufstellt, daß, wie die Erscheinung der Lüge der Offenbarung der Wahrheit überall vorangehen muß, Simon Magus dem Petrus voranging, so zuerst von einem Irrlehrer (dem Paulus) das falsche Evangelium verbreitet werden, und dann nach der Zerstörung des Tempels das wahre Evangelium zur Verbesserung der nachfolgenden Häresieen im Verborgenen (dem Geschmacke jener dem Essäismus verwandten, das Mysteriöse liebenden Richtung gemäß) verbreitet werden mußte[3]); so auch werde zuletzt der Antichrist der Erscheinung Christi vorangehen.

---

1) Die Annahme, von der wir auch sonst in den ersten Jahrhunderten manche Spur finden, und die sich aus der unchronologischen Darstellung der evangelischen Geschichte, wie wir sie in den Synoptikern finden, sehr leicht bilden konnte. Hätte aber der Verfasser aus dem johanneischen Evangelium gewußt, daß Christi Lehrthätigkeit mehrere Jahre dauerte, so hatte er gewiß besonders guten Grund, statt eines Jahres mehrere zu setzen. Wir werden also wahrscheinlich finden, daß er das johanneische Evangelium nicht gebraucht hat. Doch finden sich in den Clementinen solche Aussprüche Christi, welche dem ganzen eigenthümlichen Typus der Redeweise Christi in diesem Evangelium durchaus verwandt sind und welche auch einzelnen Aussprüchen Christi, die nur in diesem Evangelium sich finden, so ähnlich sehen, daß wir eine zum Grunde liegende Identität nicht verkennen können. Entweder müssen wir nun annehmen, daß diese Aussprüche in einer andern aus dem johanneischen Evangelium abgeleiteten Sammlung oder Darstellung dem Verfasser zugekommen waren, oder daß er in seinem *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* auch solche aus der Ueberlieferung geschöpfte Worte Christi fand, welche Johannes in dem ursprünglichen Zusammenhange, in dem sie gesprochen worden, mitgetheilt hat. Das letztere wird sich ergeben, wenn wir die Form dieser Aussprüche, in welchen sie in den Clementinen vorkommen, mit der Form, in der wir sie bei dem Johannes finden, vergleichen. 2) Hom. XVII. §. 19.

3) Hom. II. c. 17: *Πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινος καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι.*

Zwar mußte es dem schroffen Ebionitismus, welcher die fortdauernde Geltung des mosaischen Gesetzes behauptete, nachdem einmal die christliche Kirche unter den Heiden zur Selbstständigkeit sich entwickelt hatte, schwer werden, unter den dieser Angehörenden Proselyten zu machen; aber es scheint doch aus den Worten Justin's des Märtyrers in der oben angeführten Stelle hervorzugehen, daß solche Versuche zu seiner Zeit noch fortdauerten und nicht überall vergeblich waren, denn er redet von Heidenchristen, welche sich verleiten ließen, die Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit dem christlichen Glauben verbinden zu wollen [1]).

So wie es nun der von uns gegebenen Entwickelung zufolge unter den ebionitisch Gesinnten mannichfache Abstufungen gab, waren auch unter den Heidenchristen in dem Verhältnisse zu den Ebioniten solche Abstufungen von einer milden, vermittelnden Richtung bis zu dem schroffsten Gegensatze. Auch in d i e s e n Abstufungen finden wir die verschiedenen Schattirungen wieder, welche schon in dem apostolischen Zeitalter sich gebildet hatten. Von beiden Seiten konnten Verirrungen sich anschließen. Jene den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen auszugleichen strebende Richtung konnte dadurch verleitet werden, dem Einflusse des jüdischen Geistes sich selbst mehr hinzugeben, die schroffere Richtung konnte dadurch zu einem Ultrapaulinismus, der sich von dem Zusammenhange mit allen andern apostolischen Lehrtypen losriß und allmählig in's Gnostische überging, hingetrieben werden. Diese schrofferen mit den ächt-paulinischen Grundsätzen keineswegs übereinstimmenden Heidenchristen finden wir in denen, von welchen Justin sagt, daß sie über Alle, welche das mosaische Gesetz noch beobachteten, wenn sie es auch den Heidenchristen keineswegs aufbürden wollten, auf gleiche Weise das Verdammungsurtheil aussprachen, welche behaupte-

---

1) Die Worte Justin's l. c. f. 266: *Τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ ὁμολογίαν καὶ σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω.* Wir setzen bei der in dem Texte gegebenen Auffassung voraus, daß hier nicht von Juden, sondern von Heiden die Rede ist. Hingegen scheint C. Semisch in seiner durch gründliche, vielseitige und unbefangene Forschung ausgezeichneten Monographie über Justin den Märtyrer, Theil II., S. 236, Anm. 1, auch unter diesen J u d e n zu verstehen. Aber ich sehe nicht ein, wie, wenn in der vorhergehenden Stelle solche Judenchristen bezeichnet worden, welche die Heiden zwingen wollten, das mosaische Gesetz zu beobachten, „unter Denen, die ihnen folgen und zur Beobachtung des Gesetzes übertreten", wiederum Juden verstanden werden können. Diese müssen nothwendig von jenen verschieden seyn, und es kann also nur an Heidenchristen gedacht werden. Auch erhellt, daß Justin sich über die letzten nicht so milde ausdrückt, wie über die ersten; denn in Beziehung auf diese bezeugt er nur seine Mißbilligung, in Beziehung auf j e n e aber sagt er zweifelnd: „er glaube, daß s i e v i e l l e i c h t selig würden."

ten, daß solche gar nicht selig werden könnten, von aller christlichen Gemeinschaft und jeder Art des Verkehrs mit ihnen sich lossagten [1]). Die mildere Richtung des heidnisch-christlichen Standpunktes stellt sich uns hingegen in Justin dem Märtyrer dar. Er ist bereit, den Judenchristen, welche, obgleich sie für sich selbst das mosaische Gesetz beobachteten, doch die Heiden nicht dazu zwingen wollten, die christliche Bruderhand zu reichen. Er weiß der Schwäche [2]) eines untergeordneten Standpunktes, der im Uebergange von dem Judenthume zum Heidenthume sich bilden mußte, Manches nachzusehen, eine untergeordnete und noch mangelhafte Stufe der christlichen Erkenntniß von dem Häretischen wohl zu unterscheiden. Selbst aber über diejenigen Judenchristen, welche die absolute Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes noch behaupteten, doch den Glauben an Christus damit verbanden, spricht er kein sie von dem Heile ausschließendes Verdammungsurtheil aus, sondern bezeugt nur, daß er mit ihnen nicht übereinstimmen könne. Und, was noch mehr ist, selbst den weniger entschuldbaren Heidenchristen, welche durch die Vorspiegelungen der judaisirenden Proselytenmacher sich zur Annahme des mosaischen Gesetzes bewegen ließen, wagt er doch nicht die Hoffnung auf das Heil ganz abzusprechen; er sagt, daß sie durch ihren Glauben an Jesus als ihren Heiland vielleicht selig würden. Er geht dabei immer von dem Grundsatze der apostolischen Kirche aus, daß der Glaube an Jesus als Messias der alleinige Grund des Heils sey, und diesen erkennt er auch bei aller mangelhaften christlichen Erkenntniß noch an. So milde urtheilt er über die in jenem Irrthume noch Befangenen, wenngleich er wohl wissen mußte, daß sie nicht bloß in ihrer Ansicht vom mosaischen Gesetze, sondern auch in ihrer Meinung über die Person Christi, von dem, was er als christliche Wahrheit anerkannte, sich entfernten. Ausdrücklich redet er auch von Solchen, welche Christus bloß als einen von Menschen geborenen Menschen anerkannten [3]), und ohne etwas

---

1) *Μηδὲ κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες.*

2) *Διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης*, wie er sich ausdrückt.

3) Ed. Colon. f. 267. An die Ebioniten ist ohne Zweifel hier besonders zu denken, wenn auch zugleich an andere Christen von ähnlicher Ansicht, vorausgesetzt, daß die Leseart der Handschriften richtig ist. „*Τινὲς ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους.*“ Doch wenn man erwägt, daß in diesem ganzen „*ὑμέτερον γένος*“ Bezeichnung der Juden ist, daß kurz vorher gesagt worden, die Lehre von einer präexistirenden göttlichen Natur des Messias sey besonders Denen von ihrem Geschlechte, dem jüdischen, etwas Befremdendes, so könnte man wohl geneigt werden, zu vermuthen, daß Justinus sich so ausgedrückt hat: „Es giebt daher auch Manche von eurem Geschlechte (von jüdischer Abkunft), welche wohl Jesus als Messias anerkennen, ihn aber für einen bloßen Menschen halten.“ Wir wagen aber nicht, die Leseart „*ὑμετέρου*“ für eine durch den Zusammenhang nothwendig geforderte auszugeben.

Härteres hinzuzufügen, sagt er nur, daß er mit diesen nicht übereinstimme [1]), indem er sich allein an die Lehre Christi und der Propheten halte. Mit größerer Schärfe mußte er sich gegen die Gnostiker erklären, weil durch diese, wie sich nachher zeigen wird, die Grundlehre von dem historischen Christus selbst beeinträchtigt wurde.

Diese Milde in der Beurtheilung der Ebioniten berechtigt uns also keineswegs, den Justin selbst für einen ebionitisch Gesinnten zu halten [2]). Schon die Art, in der er sich über die judaisirenden Christen, als ihm fremde Partheien, erklärt, zeugt genugsam dagegen, so wie das unverkennbare paulinische Element seiner Theologie [3]); und wie konnte Einer ebionitisch gesinnt seyn, der erklärte, daß aus der Mitte der Heiden ächtere Christen, als aus der Mitte der Juden hervorgegangen seyen [4]), der zu erkennen gab, daß das ächte und vollständige Verständniß des Christenthums erst von den Heiden ausgehen konnte.

Eine solche Milde in der Beurtheilung der verschiedenen Entwickelungsstufen im Christenthume dauerte freilich nicht lange. Nur bei den alexandrinischen Kirchenlehrern, wie dies mit der ganzen, später zu charakterisirenden Geistesrichtung derselben zusammenhangt, erscheinen wieder Spuren solcher Milde. So erkennt wieder Origenes [5]) in diesen Ebioniten schwache Brüder, welche doch Christus, der auch ihnen der Messias sey, von dem auch sie alle Hülfe erwarteten, obgleich sie nur den Sohn Davids, nicht den Sohn Gottes, in ihm erkannt hätten, nicht verstoßen habe. Da er der Erzählung von dem Blinden, Mark. 10, 46, eine schöne allegorische Deutung giebt, ist ihm der Blinde, der Jesus anruft, der Ebionit, die Vielen, welche ihm Schweigen gebieten, sind die Gläubigen [6]) aus den Heiden, welche größtentheils die höhere Anschauungsweise von der Person Jesu haben. „Aber — fährt er fort — obgleich die Vielen ihm Schweigen gebieten, schreit er doch desto mehr, indem er an Jesus glaubt, doch auf menschlichere Weise

---

1) *Οἷς οὐ συντίθεμαι.*

2) Wie in neuerer Zeit von Manchen behauptet wird. S. die Literatur darüber und Gründliches zur Widerlegung dieser Ansicht bei Semisch in der angeführten Schrift Th. II., S. 233.

3) Daß er den Paulus nicht namentlich anführt, kann nichts dagegen beweisen, wenn wir auch dies Schweigen nicht mit Semisch aus dem für die Juden berechneten Zweck, zu welchem der Dialog cum Tryphone geschrieben worden, erklären wollen. Auch johanneische Elemente finden sich bei ihm, wenngleich er den Johannes nicht namentlich, überhaupt außer den alttestamentlichen Schriften nur die Denkwürdigkeiten der Apostel namentlich anführt.

4) S. oben Bd. I., S. 79.

5) Matth. T. XVI. c. 12.

6) *Πιστεύων μὲν ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν, ἀνθρωπικώτερον δὲ πιστεύων.*

an ihn glaubt [1]), und schreiend spricht er zu ihm: Sohn Davids, erbarme dich meiner [2])!"

Von dem Ebionitismus müssen wir aber wohl unterscheiden [3]) dem Ebionitismus verwandte Elemente fleischlicher Auffassung des Christenthums, welche an der sinnlichen Hülle des Buchstabens haftete, in den Geist nicht eindrang: das dem jüdischen Standpunkte verwandte materialistische Element des religiösen Geistes, wie es sich zeigt in dem sinnlichen Anthropomorphismus und Anthropopathismus der Gotteslehre, in der sinnlichen Auffassung von dem durch Christus auf Erden zu stiftenden Reiche, dem Chiliasmus. Eine solche Richtung konnte auch von dem Heidenthume aus sich leicht bilden, da sie in dem sinnlichen Elemente der Geistesbildung überhaupt ihren Anschließungspunkt fand, und dies von selbst als die erste Stufe der Entwickelung hervortreten mußte, bis das Christenthum, als der Sauerteig, die ganze Denkweise mehr durchdrungen hatte. Wenn wir auch bei judenchristlichen Richtungen die ersten Keime einer Verwechselung des alt- und neutestamentlichen theokratischen Standpunktes, daher die Uebertragung des alttestamentlichen Priesterthums in die christliche Kirche, finden [4]), so folgt doch daraus keineswegs, daß diese Trübung des christlichen Standpunktes, von welcher wir in der Geschichte der Kirchenverfassung gesprochen haben, aus einer solchen Quelle ursprünglich und überall abzuleiten sey. Das Gegentheil sehen wir an der römischen Kirche, wo die Entwickelung des christlichen Lebens, die zuerst von einem paulinischen, heidnisch-christlichen Standpunkte ausgegangen war [5]), nachher durch die Veräußerlichung des Begriffs der Kirche, welche in dem politischen Elemente des römischen Geistes ihren Anschließungspunkt fand, der Reaction des durch Paulus überwundenen jüdischen Elements wieder Raum verschaffen konnte.

Diese neue Vermischung des jüdischen und christlichen Stand-

---

1) *Οἵτινες παρ' ὀλίγους ἅπαντες πεπιστεύκασιν αὐτὸν ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι.*

2) Diese Auffassungsweise im Keime bei Clemens von Alexandria: *Οἱ μὲν πολλοὶ υἱὲ Δαβὶδ ἐλέησόν με ἔλεγον, ὀλίγοι δὲ υἱὸν ἐγίγνωσκον τοῦ θεοῦ.* Strom. l. VI. f. 680.

3) Der Mangel dieser Unterscheidung und die zu unbestimmte Anwendung des Begriffs Ebionitismus hat in der neuesten Zeit manche willkührliche historische Combinationen und Hypothesen veranlaßt.

4) Von diesem Standpunkte in dem Testament. IV. des Judas, c. 21, schon das hildebrandinische Princip der Unterordnung des Königthums unter das Priesterthum: *Ὡς ὑπερέχει οὐρανὸς τῆς γῆς, οὕτως ὑπερέχει θεοῦ ἱερατεία τῆς ἐπὶ γῆς βασιλείας*

5) S. die Beweise für diesen Ursprung der römischen Gemeinde in meiner Geschichte der Pflanzung rc. S. 348 ff. Wir werden auch in einem andern Zusammenhange wieder darauf zurückkommen.

punktes trug dazu bei, die Reaction der entgegengesetzten Geistesrichtung, die wir in den einleitenden Bemerkungen dieses Abschnittes schon im Allgemeinen bezeichnet haben, der gnostischen, welche zuletzt eine gänzliche Losreißung des Christenthums von seinem organischen Zusammenhange mit dem Judenthume herbeiführen mußte, hervorzurufen. Der Gnosticismus ist aber ein Glied einer größeren, dieser Periode eigenthümlichen Reihe von Erscheinungen, welche aus dem großartigen Völkerverkehr dieser Jahrhunderte, einer Berührung zwischen dem Orient und Occident und einer Vermischung orientalischen und occidentalischen Geistes, wie sie nur in wenigen Momenten der Geschichte vorkommt, hervorgegangen ist.

Wir sehen, wie das Christenthum als die neue welthistorische Macht dem Orient und Occident sich ankündigt, wie orientalische und occidentalische Geister von demselben angezogen werden und eigenthümliche Mischungen von beiden unter dem Einflusse des Christenthums sich bilden, ein Zeichen der großen Einwürkung, welche von demselben auf das Geistesleben orientalischer und occidentalischer Völker auszugehen beginnt. Freilich eine vorübergehende großartige Erscheinung, Vorzeichen einer dauernden Einwürkung, welche das Christenthum in einer entfernteren Zukunft hervorbringen sollte. Diese Reihe von Erscheinungen wollen wir nun genauer betrachten.

b. Die aus der Verschmelzung des Christenthums mit altorientalischer Anschauungsweise herrührenden Sekten.

Das erste Glied unter diesen bilden die gnostischen Sekten, in welchen zuerst diese Vermischung altorientalischen Geistes mit dem Christenthume sich anbahnte. Wir reden daher zuerst von den

I. gnostischen Sekten.

α. Allgemeine Bemerkungen über den Ursprung, den Charakter, das Gemeinsame und das Verschiedene unter denselben, welches letztere die Eintheilung begründet.

Um die historische Bedeutung dieser großartigen Erscheinung recht zu verstehen, müssen wir sie von mehreren Seiten betrachten. Wir erkennen darin zuerst die Reaction des im Leben vorherrschenden, in der Religion und Philosophie sich geltend machenden Aristokratismus der alten Welt gegen das christliche Princip, durch welches derselbe gestürzt wurde; gegen die Anerkennung Eines religiösen Glaubens, wodurch alle bisher in Beziehung auf das höhere Leben unter den Menschen bestehenden Trennungen aufgehoben, zu Einer höheren Lebensgemeinschaft Alle mit einander verbunden

werden sollten. Wie der Wissens- und Bildungsaristokratismus diesen Glauben zuerst mit Verachtung zurückgewiesen und sich feindlich demselben entgegengestellt hatte, so suchte er sich hernach, als das Christenthum unter den Höhergebildeten und Weisheitsuchenden Eingang fand, von manchen Seiten durch dasselbe angezogen, in dasselbe sich hineinzulegen. Auf eine solche Richtung weiset schon der diese Erscheinung bezeichnende Name der Gnosis hin, welcher auf die dem Glauben der Menge (*πίστις τῶν πολλῶν*) entgegengesetzte Religion des Wissens und der Wissenden sich bezieht. Wir haben gesehen [1]), wie schon unter den alexandrinischen Juden von dem Einflusse des Platonismus aus eine solche philosophische Religionslehre sich gebildet hatte, welche über den allgemeinen religiösen Glauben sich erheben oder demselben sich entgegenstellen wollte; so mischte eine solche Richtung sich nun auch in das Christenthum ein. Zu dem Hellenismus kam jetzt der Orientalismus, zu der platonischen Philosophie die orientalische Theosophie hinzu. Wie von Seiten des Praktischen im kirchlichen Leben der alte Gegensatz zwischen Priestern und Laien in die Entwickelung des Christenthums sich einmischte, so erkennen wir hier in dem Theoretischen eine ähnliche Reaction des vorchristlichen Standpunktes. Wie dort der Gegensatz zwischen Priestern und Laien, so hier der Gegensatz zwischen Wissenden und Gläubigen, eine Hierarchie von andrer Art. Jener von Seiten des Praktischen zwischen Geistlichen und Weltlichen gemachten Scheidung stellte sich die vom theoretischen Standpunkte aus gebildete zwischen den privilegirten Naturen, den zum Wissen berufenen Geistesmenschen, den *πνευματικοῖς* und der großen Masse der *ψυχικοί*, die über den blinden Glauben sich nicht erheben könnten, an die Seite. Wir werden überall wahrnehmen können, daß die Reactionen gegen das christliche Princip zuerst durch eine einseitige trübende Auffassung desselben hervorgerufen wurden und gegen dieselbe zuerst sich richteten, und dies können wir auch hier nicht verkennen. Wäre der ächt-paulinische Begriff vom Glauben in der Kirche mehr hervorgetreten, so hätte diese Reaction von einem das Wissen überschätzenden Standpunkte aus (dem, welchen Paulus selbst mit dem Namen des *σοφίαν ζητεῖν* bezeichnet) zwar auch entstehen können, doch die Geisteserhebung, welche in dem Wesen des so verstandenen Glaubens gegründet ist, hätte dann nicht so leicht verkannt werden können. Nun war aber dieser Begriff im Allgemeinen sehr verdunkelt worden, und statt dessen fand man bei

---

1) S. die Darstellung der alexandrinischen Theologie in der allgemeinen Einleitung.

Vielen nur den Begriff vom Glauben, als einem Autoritätsglauben, der für sich allein den Lohn des ewigen Lebens noch nicht erlangen könne, sondern zu dem durch die Liebe die guten Werke noch hinzukommen müßten. Ein solcher Glaube konnte mit Recht als ein untergeordneter Standpunkt des christlichen Lebens, etwas mehr Jüdisches als Christliches bezeichnet werden, und dies gab dem Gnosticismus einen guten Schein, wenn er den Glauben herabsetzte [1]). Ferner läßt sich nicht läugnen, daß der Glaube von dem Standpunkte jener Aeußerlichkeit sich dem Streben nach Erkenntniß oft in schroffer Einseitigkeit entgegenstellte, Alles nur als etwas Positives, äußerlich Gegebenes, ein Aggregat von einzelnen positiven Lehren und Geboten, vesthaltend. Nun sollte aber in dem Christenthume vom Glauben aus, als dem Princip der Erfüllung für Alles rein Menschliche, auch das Bedürfniß nach Erkenntniß in Beziehung auf die Religion, ohne Ueberschreitung der naturgemäßen Grenzen, seine Befriedigung finden. Es mußte, wenn das Christenthum in das Geistesleben einging, das Bedürfniß daraus hervorgehen, des Zusammenhanges der durch die Offenbarung mitgetheilten Wahrheiten mit dem schon früher vorhandenen geistigen Besitzthume der Menschheit, so wie des innern Zusammenhanges der christlichen Wahrheit selbst als eines organischen Ganzen sich bewußt zu werden. Wo aber ein solches Bedürfniß, statt seine Befriedigung zu finden, mit Gewalt unterdrückt werden sollte, fand darin die einseitige Richtung der Gnosis ihre Berechtigung. Eine einseitige theoretische Richtung stellte sich einer einseitigen prak=

1) Wenn Dr. Möhler den Gnosticismus zu einem Vorläufer des Protestantismus machte und manches Halbwahre, um dies durchzuführen, benutzte, so gehört dazu auch dies, daß allerdings in dieser polemischen Beziehung der Gnosticismus mit dem Protestantismus übereinkommt, nur mit dem Unterschiede, daß dieser Gegensatz in beiden Richtungen von einem ganz andern positiven Princip ausgeht, in dem Gnosticismus von einem rein theoretischen Princip, einem dem christlichen Standpunkte fremdartigen Begriff der Gnosis, in dem Protestantismus hingegen von dem wieder hergestellten und in sein Recht wieder eingesetzten paulinischen Begriff des Glaubens. Nur Marcion macht hier eine Ausnahme, wie dieser mit mehrerem Rechte Vorläufer des Protestantismus genannt werden kann. So liegt überhaupt dieser ganzen möhlerschen Auffassung das Wahre zu Grunde, daß der Gnosticismus in der Reaction gegen das mit dem Christenthume vermischte jüdische Element Vorläufer des Protestantismus ist, wobei aber hinzugesetzt werden muß, daß diese Reaction in dem Gnosticismus, wie sie von einem andern positiven Princip ausgeht, so zu einem Extrem, welches zu einem Irrthume andrer Art hinführt, getrieben worden. Marcion macht in der ersten, nicht in der zweiten Hinsicht eine Ausnahme. Es kann aber nicht anders seyn, als daß, wie vom Standpunkte des Protestantismus aus ein jüdisches mit dem Christenthume vermischtes Element in dem Katholicismus sich zu erkennen giebt, so von dem katholischen Standpunkte aus in dem Protestantismus gnostische Elemente sich darzustellen scheinen.

tischen entgegen, und die Mängel dieser letzten konnten ihr Eingang verschaffen [1]).

Das Wesen des Gnosticismus, als Reaction des antiken Standpunktes in der Religion gegen den christlichen, hangt mit einem andern Punkte genau zusammen. Der Gegensatz, entweder zwischen esoterischer Priesterlehre und exoterischer Volksreligion oder zwischen philosophischer Religion und mythischem Volksglauben, ist darin nothwendig begründet, daß es dem Alterthume an einem selbstständigen, für alle Standpunkte menschlicher Bildung auf gleiche Weise geeigneten Mittel zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses fehlte. Ein solches Mittel war in dem Glauben an weltgeschichtliche Thatsachen, von denen das religiöse Bewußtseyn Aller auf gleiche Weise abhängig seyn sollte, für Alle gegeben. Die Emancipation der Religion, wie aus der Abhängigkeit von den Elementen der Welt, von welcher Freimachung wir in der Geschichte des Kultus gesprochen haben, so aus der Abhängigkeit von der Weisheit der Welt, welche Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, war dadurch errungen. Wie wir nun in der Geschichte des Kultus eine Reaction des früheren Stundpunktes, welcher die Religion unter das Joch der Elemente der Welt wieder zurückbannen wollte, bemerkt haben, so bemerken wir in der Gnosis eine solche Reaction, wodurch sie die ihr durch Christus erkämpfte Freiheit von einer andern Seite einbüßen, von menschlicher Spekulation wieder abhängig gemacht werden sollte. Das Christenthum gab ein einfaches, allgemein faßliches Wort zur Lösung aller der Räthsel, welche alle denkenden Geister beschäftigt hatten, eine praktische Beantwortung aller der Fragen, mit deren Beantwortung die Spekulation sich vergeblich abgemüht hatte; es versetzte die Gemüther in eine solche Stimmung, vermöge welcher Zweifel, die von den Anstrengungen der spekulativen Vernunft nicht beseitigt zu werden vermochten, praktisch überwunden werden sollten. Der Gnosticismus aber wollte die Religionslehre von einer spekulativen Beantwortung aller jener Fragen wieder abhangen lassen, dadurch derselben erst ihre veste Begründung und ihr rechtes Verständniß geben, so daß man dadurch erst das Christenthum begreifen lernen, dadurch erst die wahre von nichts Aeußerlichem mehr abhängige Vestigkeit der Ueberzeugung erlangen sollte.

Was nun das Spekulative in diesen Systemen betrifft, so ist es nicht das Erzeugniß einer von der Geschichte sich losreißenden

1) Wie Origenes zu seinem Freunde Ambrosius sagt, daß er zur falschen Gnosis geführt worden: *Ἀπορίᾳ τῶν πρεσβευόντων τὰ κρείττονα, μὴ φέρων τὴν ἄλογον καὶ ἰδιωτικὴν πίστιν.* Orig. T. V. in Joann. §. 4. T. I. p. 172, ed. Lommatzsch.

und Alles aus ihren eigenen Tiefen schöpfen wollenden Vernunft. Wie wir in der allgemeinen Einleitung bemerkten, war man von dem rationalistischen Standpunkte, mit welchem die Blüthe der alten Geschichte endete, in welchen hellenische und römische Bildung sich auflösete, wieder dahin zurückgekehrt, den Spuren der Offenbarung göttlicher Dinge in der Geschichte nachzuforschen. Die Leere, in welche eine bloß negative Philosophie versenkt, hatte den vermöge eines ihm eingeborenen Bedürfnisses nach dem Realen verlangenden Geist eine positivere wieder suchen lassen. Wir haben gesehen, wie daraus die Bestrebungen des erneuten Platonismus, die Theologumena der alten Völker zu erforschen und mit einander zu vergleichen, hervorgegangen waren. Das Beispiel eines Plutarch hat uns gezeigt, wie diese von dem Platonismus selbst ausgehende Richtung zu den Quellen des alten Orients hinführte. Der Platonismus wollte zwar sich in alles Andere hineinbilden, wie es die Eigenthümlichkeit des hellenischen Geistes mit sich brachte; aber er selbst verschaffte dadurch dem orientalischen Geiste Eingang und dieser lehnte sich nun gegen die Herrschaft des hellenischen Geistes auf, wollte das hellenische Element sich selbst unterwerfen, in seinem Schwunge weit über die Grenzen, in welchen die platonische Philosophie die bloß auf sich selbst beschränkte Vernunft habe bleiben lassen, sich erheben. Der tiefsinnige Plotinos mußte nachher den ursprünglichen Platonismus, wie er ihn systematisch verstehen zu müssen glaubte, in seiner Reinheit und Selbstständigkeit wieder herzustellen, den hellenischen Geist von der Herrschaft des orientalischen frei zu machen suchen, mußte als Vertheidiger der alten hellenischen Philosophie gegen den Hoch- und Uebermuth des orientalischen Geistes, wie er in den Gnostikern sich ihm darstellte, auftreten [1]).

Wir können so in den gnostischen Systemen, obgleich nicht in allen auf gleiche Weise mit einander verschmolzene, Elemente platonischer Philosophie, jüdischer Theologie und altorientalischer Theosophie auffinden, und die erweiterte Bekanntschaft mit den verschiedenen Religionssystemen des innern Asiens könnte wohl noch manche einzelne neue Aufschlüsse über die Zusammensetzung dieser Systeme geben; freilich muß man sich aber wohl hüten, daß man nicht aus einer Uebereinstimmung, welche einen innern Grund haben könnte in denselben wesentlichen Richtungen der menschlichen Natur, aus welchen unter ähnlichen Umständen ähnliche Erscheinungen hervorgehen, gleich auf eine Mittheilung von außen her schließe. Diese Gnosis trat gegen das Judenthum als eine zu fleischliche, zu irdische, zu beschränkte, zu wenig theosophische Religion auf; denn

1) S. Ennead. II. 1. IX.

wie wenig geistig, wie kahl, wie klein und leer mußte freilich den Menschen von dieser Geistesrichtung das Judenthum, im Verhältnisse zu den alten kolossalen Religionsgebäuden Asiens, erscheinen, wenngleich Denjenigen, der weiß, wozu die Religion dem Menschen dienen soll, gerade die Vergleichung, welche sie zur Verachtung des Judenthums führte, den vollen Werth desselben für die religiöse Entwickelung der Menschheit erst recht erkennen läßt. Jene alten Religionen schienen ihnen in ihrer räthselhaften Gestalt, in welcher der Mensch viel mehr als in dem Einfachen hohe Weisheit zu suchen geneigt ist, weit mehr Aufschlüsse über die Fragen, welche ihre Forschung beschäftigten, zu versprechen.

Unter den altorientalischen Religionssystemen hatte besonders der Parsismus, die Lehre Zoroaster's durch den seit Jahrhunderten bestehenden Völkerverkehr und durch die Macht des dualistischen Elements, welches in der Stimmung der Geister dieser Zeit seinen Anschließungspunkt fand, großen Eingang und Einfluß gewonnen, wovon auch die gnostischen Systeme zeugen. Doch erscheint hier diese Lehre nicht so aufgefaßt, wie es dem ursprünglichen Geiste des Parsismus entspricht, denn dieser war ein praktischer. Nach jener Anschauungsweise ist die Schöpfung des guten Princips überall das Ursprüngliche; Kräfte des Lichtreichs sind in der Welt überall würksam, Ahriman ist nur das trübende und zerstörende Princip. Indem der Anhänger dieser Lehre werkthätig und bildend auf die Natur einwürkt, ihre wilden Kräfte beherrscht, der Zerstörung Schranken setzt, handelt er als Streiter im Dienste des Ormuzd zur Bekämpfung des Ahriman. Dies praktische Element, diese Naturliebe, tritt aber in den gnostischen Systemen, wenngleich nicht in allen auf gleiche Weise zurück. Ein andrer Geist hat hier diese Anschauungsweise durchdrungen und umgestaltet. Größer erscheint die Macht des ungöttlichen Princips in der Welt und daher entsteht die Richtung, daß der gottverwandte Geist der ihm fremden Natur sich eher entäußert. als daß er bildend auf sie einwürkt. Vielmehr erkennen wir von dieser Seite in den gnostischen Systemen den Geist des Brahmaismus und besonders Buddhaismus, jenes Verlangen der Seele nach Entfesselung aus den Banden der Materie (der Welt des Sansara), der Natur, nach Wiederverbindung mit dem Urgeiste, aus dem alles Leben ausgeflossen, jenes Streben der über die Schranken des endlichen Daseyns hinauswollenden Entmenschlichung und Entweltlichung. Wenngleich es eines Erklärungsgrundes, der von äußerlichen Einflüssen hergenommen ist, nicht bedarf, um eine solche Stimmung der Geister zu verstehen, die leicht auch ohne äußeren Anstoß von innen heraus sich so bilden konnte, und wenngleich selbst solche

äußerliche Einflüsse in ihrer Bedeutung nicht recht begriffen werden können ohne jenen Anschließungspunkt in der innern Entwickelung der geistigen Welt, so haben wir doch Grund, eine Einwürkung auch der von jenen fernen Gegenden des Ostens herstammenden Richtungen und Ideen anzunehmen. Neuere Forschungen und Entdeckungen haben die Wege nachgewiesen, auf welchen der Buddhaismus seinen Einfluß auch bis in das römische Reich hinein verbreiten konnte.

Obgleich die gnostischen Systeme Elemente aus mannichfachen alten Religionssystemen enthalten, so werden sie sich doch nimmer aus einer Vermischung und Zusammensetzung solcher allein erklären lassen; es ist ein eigenthümliches beseelendes Princip, welches die meisten dieser Zusammensetzungen belebt. Erstlich hat ihnen die Zeit, aus der sie hervorgegangen sind, ein ganz eigenthümliches Gepräge aufgedrückt, wie es sich oft, zumal in sehr bewegten Zeiten, bemerken läßt, daß gewisse Richtungen einer ganzen Reihe von geistigen Erscheinungen, die aus solchen Zeiten hervorgehen, auch ohne äußerlichen Zusammenhang und äußerliche Berührung, sich mittheilen. Es sind gewisse Richtungen und Ideen, welche eine wunderbare Macht über Alles in einer solchen Zeit ausüben. Dies war damals die Macht des dualistischen Princips, welches der vorherrschenden Stimmung der Gemüther zusagte, und in welchem sich diese wieder abspiegelte[1]). Der Grundton in vielen ernsteren Gemüthern dieser Zeit war das Bewußtseyn von der Macht des Bösen, das Gefühl des Zwiespaltes, des Unbefriedigtseyns durch das Bestehende, eine Sehnsucht, welche über die Schranken der Erde hinauswollte, das Verlangen nach einer neuen, höheren Ordnung der Dinge. Dieser Grundton erfüllt auch die gnostischen Systeme; auf diesen Grundton würkte aber nun auf eine noch ganz besondere Weise das Christenthum ein, ohne welches die meisten gnostischen Systeme durchaus etwas ganz Anderes würden geworden seyn. Es war die das eigenthümliche Wesen des Christenthums bildende Idee der Erlösung, welche diesen Grundton jener Systeme umstimmte, wenngleich diese Idee nur auf eine einseitige Weise, und nicht nach ihrem ganzen Inhalte und allen daraus sich entwickelnden Folgen von ihnen aufgefaßt werden konnte. Wenn in den gnostischen Systemen der ungeheure Eindruck geschildert wird, den die Erscheinung Christi in dem Reiche des Demiurgos als Offenbarung eines neuen übermächtigen Prin-

1) Wie der Entwickelungsgang unsrer Zeit die Macht, welche das pantheistische Princip gewonnen hat, erklären läßt, so erklärt der Entwickelungsgang dieser Zeit, von der wir jetzt reden, die Macht des dualistischen Princips.

cips, welches in diese niedere Welt eingetreten ist, hervorgebracht hat, so reflektirt sich darin der gewaltige Eindruck, welchen die Betrachtung des Lebens Christi und seine Einwürkung auf die Menschheit in den Gemüthern der Stifter dieser Systeme zurückgelassen hat, wie ihnen alles Frühere im Verhältnisse zum Christenthume nichts zu seyn schien, wie ihnen in diesem der Anfang eines großen Umschwunges im Leben der Menschheit erschien. Die Idee der Wiederherstellung einer gestörten Weltharmonie, der Zurückführung einer gesunkenen Schöpfung zu ihrem Urquell, der Wiederverbindung zwischen Himmel und Erde, der Offenbarung eines über die Schranken der Menschennatur erhabenen, überschwenglichen, göttlichen Lebens in der Menschheit, eines neuen Entwickelungsganges, der in die ganze irdische Weltordnung eingetreten, — soche Ideen wurden von nun an Mittelpunkt in diesen Systemen. Es ist das eigenthümliche Streben dieser Gnostiker, die Erscheinung Christi und die von ihm ausgehende neue Schöpfung in dem Zusammenhange mit der ganzen Entwickelung des Universums aufzufassen. In einem theogonischen und kosmogonischen Prozesse, in dem sie bis auf den Urgrund alles Daseyns zurückgehen, bezieht sich bei ihnen Alles rückwärts und vorwärts auf die Thatsache der Erscheinung Christi. Was der Apostel Paulus von dem Zusammenhange der Erlösung mit der Schöpfung sagt, haben sie zum Mittelpunkte eines spekulativen Systems gemacht, spekulativ zu begreifen gesucht.

Was aber die eigenthümliche Art ihrer Spekulation betrifft, so sind diese Gnostiker orientalische Theosophen, bei welchen wenigstens größtentheils das orientalische Element weit über das hellenische vorherrschte, von occidentalischen Denkern durchaus verschieden; sie bewegten sich vielmehr in Anschauungen und Bildern, als in Begriffen. Wo der occidentalische Denker sich einen abstrakten Begriff gemacht haben würde, stand ihnen eine lebendige Erscheinung, eine lebendige Persönlichkeit in reeller Anschauung vor der Seele. Der Begriff war ihnen etwas Todtes, in ihren Augen hypostasirte sich Alles, wo dem occidentalischen Denker nur Begriffe vorhanden waren. Das Bild und das durch das Bild Dargestellte flossen in ihrer Betrachtungsweise oft zusammen, so daß sie beides nicht von einander zu sondern wußten. Sie wurden von den ihnen vorschwebenden oder sie beseelenden Ideen vielmehr unwillkührlich fortgerissen von Anschauung zu Anschauung, von Bild zu Bild, als daß sie im Stande gewesen wären, diese Ideen mit klarem Bewußtseyn zu entwickeln. Wenn wir aber die ihren Gebilden unentwickelt zum Grunde liegenden Gedanken herauszusondern und

zu klarerem Bewußtseyn zu entwickeln suchen, werden wir manche Ideen durchleuchten sehen, welche, von ihren Zeitgenossen unverstanden, erst in weit späteren Jahrhunderten durch eine aus dem Glauben wiedergeborene Wissenschaft wieder erfaßt und vollständiger durchgeführt werden sollten [1]). Die dem Laufe der Jahrhunderte voraneilende Anschauung erfaßte hier auf unmittelbare Weise, was die begriffliche Entwickelung erst nach vielfachen Irrgängen diesseits und jenseits sich sollte aneignen können.

Jene Fragen, welche sie besonders beschäftigten, waren folgende: Wie hat man sich den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, wie den Anfang der Schöpfung zu denken? Wie Gott als Urheber einer seinem Wesen so fremdartigen materiellen Welt? Woher, wenn Gott vollkommen ist, das Mangelhafte in dieser Welt? Woher die zerstörenden Kräfte in der Natur? Woher das Böse, wenn ein heiliger Gott der Schöpfer des Menschen ist? Woher unter den Menschen selbst so große Verschiedenheiten der Naturen, von den eigentlich göttlich-gesinnten Menschen bis zu denen, die ganz der blinden Begierde hingegeben erscheinen, in denen sich keine Spur des Vernünftigen und Sittlichen findet?

Das Christenthum ließ hier das, was dem religiösen, und das, was dem spekulativen Interesse und Gebiete angehört, auseinanderhalten. Eben dadurch verwahrte es die Religion vor der Vermischung des Göttlichen und Weltlichen, vor der Uebertragung der Naturanschauung auf Gott. Es ließ den Blick des Geistes über die ganze Reihe der Erscheinungswelt, wo in dem Zusammenhange von Ursachen und Würkungen eines aus dem andern sich entwickelt, sich erheben zu einem allmächtigen Schöpferworte Gottes, durch das die Welten hervorgebracht worden, vermöge dessen das Sichtbare nicht aus dem Erscheinenden geworden. Hebr. 11, 3. Die Schöpfung wurde hier als eine unbegreifliche Thatsache erfaßt, durch den Aufschwung des Glaubens, der sich über den Standpunkt des Alles aus einander ableiten, Alles erklären wollenden, alles Unmittelbare, Alles, was zur Anbetung und zur Bewunderung nöthigt, läugnenden Verstandes erhebt. Dieses einzig praktisch wichtige Moment wollte die Kirchenlehre in dem Begriff der Schöpfung aus Nichts vesthalten, sich der alten Anschauungsweise entgegenstellend, welche Gottes Schöpfung durch einen vorhandenen Stoff bedingt, ihn, auf anthropopathische Weise, nicht

1) Wir meinen z. B. die den Systemen der dem Judenthume sich anschließenden Gnostiker zum Grunde liegenden Ideen von dem Verhältnisse des alten Testamentes zum neuen, von dem Verhältnisse des prophetischen Elementes im alten Testamente zum Christenthume, von der Inspiration, von dem Organismus der Weltgeschichte überhaupt.

als freiselbstständigen Urheber, sondern als Bildner eines vorhandenen Stoffes setzt. Die **Gnosis** wollte diese Grenze der Spekulation nicht anerkennen, sie wollte erklären, anschaulich machen. Sie wurde dadurch genöthigt, in das Wesen Gottes selbst einen Entwickelungsprozeß zu setzen, **wie** Gott der Grund und die Quelle alles Daseins sey. Indem sie die **negative** Bedeutung der Lehre von der Schöpfung aus Nichts mißverstand, stellte sie ihr den alten Grundsatz entgegen: „Aus Nichts wird Nichts.“ Statt dessen gab sie der Anschauung die Idee von einem Ausfließen alles Seyns aus dem höchsten Seyn der Gottheit. Diese Idee einer Emanation ließ sich unter mannichfachen Bildern auffassen: unter dem Bilde einer Zahlenentwickelung aus einer Ureinheit, eines Ausströmens des Lichts von einem Urlichte, einer Entfaltung der geistigen Kräfte oder Ideen, welche Selbstständigkeit gewinnen, eines Aussprechens in einer Reihe von Sylben und Tönen bis zum Nachhall.

Die Idee einer solchen Emanation entspricht einer tief im menschlichen Gemüthe gegründeten Ahnung von dem Positiven, welches der negativen Bestimmung von der Schöpfung aus Nichts zum Grunde liegt, und sie fand darin einen Anschließungspunkt; aber sie gab zugleich die Veranlassung zu einer Menge von Spekulationen, durch welche man von dem, was praktisch wichtig ist für den religiösen Glauben, leicht immer weiter abgeführt werden, ja dies ganz verlieren konnte.

Nach dieser Anschauungsweise erschien Gott als der in sich verschlossene, unbegreifliche Urquell aller Vollkommenheit [1]); zwischen diesem unbegreiflichen Wesen Gottes und dem Endlichen läßt sich kein Uebergang denken. **Selbstbeschränkung** ist der erste Anfangspunkt einer Lebensmittheilung von Seiten Gottes, das **erste Offenbarwerden** des verborgenen Gottes, von dem alle weiter sich entwickelnde Offenbarung Gottes ausgeht [2]). Nun entwickeln sich von diesem **ersten** Gliede der Lebenskette aus zuerst die mannichfachen, dem Wesen Gottes einwohnenden Kräfte oder Attribute, die bis zu jener ersten Selbsterfassung alle in dem Abgrunde seines Wesens verschlossen waren, deren jede das ganze göttliche Wesen, nach einer besondern Seite hin, darstellt, auf welche, in dieser Hinsicht, die Gott gebührenden Namen [3]) übertragen

---

1) Der Abgrund, Unergründliche, *βυθός*, nach Valentin, der über alle Bezeichnung Erhabene, von dem eigentlich nichts prädicirt werden kann, der *ἀκατονόμαστος* des Basilides, der *ὤν* des Philo.

2) Eine *πρώτη κατάληψις ἑαυτοῦ*, das *πρῶτον καταληπτὸν τοῦ θεοῦ* hypostasirt in einem *νοῦς* oder *λόγος*.

3) Daher der verschiedene Gebrauch des Wortes *αἰών* bei den Gnostikern, nach der Grundbedeutung **Ewigkeit**, bald der **Ewige**, als aus-

werden. Diese sich zur Selbstständigkeit entfaltenden göttlichen Kräfte sind daher die Keime und die Principien aller weiteren Lebensentwickelung. Das in ihnen enthaltene Leben entfaltet und individualisirt sich immer weiter, und zwar so, daß die Stufen dieser Lebensentwickelung immer tiefer sinken, die Geister immer schwächer werden, je mehr sich die Entwickelung von dem ersten Gliede der Kette entfernt. — Unvermerkt trägt hier freilich eine, bei ihrem Streben das Unbegreifliche zu erklären, immer in Anthropopathismus verfallende Gnosis Zeitverhältnisse auf das Ewige über.

So ließ sich nun wohl die Entstehung einer Gott verwandten, reinen Geisterwelt erklären, man konnte sich so die Entwickelung verschiedener Stufen der Vollkommenheit in der Geisterwelt anschaulich machen; aber *wie* wäre der Ursprung der *sinnlichen Welt* durch eine Emanation aus Gott zu erklären, wie der *Ursprung des Bösen*? Auch in Rücksicht des letzteren, der Aufgabe, an welcher die Spekulation so oft zum Nachtheile der Heiligkeit Gottes und der Freiheit vernunftbegabter, für Sittlichkeit bestimmter Wesen gescheitert ist, wollte sich die Gnosis keine Grenze der Spekulation setzen lassen. Hat Gott dem Menschen freien Willen gegeben, und ist dieser freie Wille die Ursache des Bösen, so fällt die Ursache desselben, sagten die Gnostiker, auf *Gott selbst* zurück. Einen Unterschied zwischen einer Zulassung und einer Ursächlichkeit von Seiten Gottes wollten sie nicht gelten lassen[1]). Wir sehen ja, wie, wenn die Spekulation sich nicht damit begnügt, das Böse als Thatsache, als den nirgend anders woher zu erklärenden Akt einer aus der naturgemäßen Abhängigkeit von Gott heraustretenden kreatürlichen Willkühr anzuerkennen, wenn sie das Böse oder dessen Ursprung erklären will, sie dazu hingetrieben wird, entweder die Heiligkeit Gottes zu beeinträchtigen, und dem Gegensatze zwischen dem Guten und Bösen seine objektive Bedeutung zu nehmen, so im Grunde die Idee des sittlich Guten und Bösen, ihrem Wesen nach, ganz aufzuheben, indem sie die Ursächlichkeit des letzteren auf Gott zurückführt, wie es in dem Wesen des Pantheismus gegründet ist, — oder die Allmacht Gottes zu beeinträchtigen, indem sie ein absolut Böses setzt, einen selbstständigen Grund desselben außerhalb Gottes, wie durch den Dualis-

---

zeichnendes Prädikat des höchsten Wesens, bald jene göttlichen Urkräfte, bald die ganze Emanationswelt = πλήρωμα, im Gegensatze gegen die *zeitliche* Welt, in der letzteren Bedeutung bei Herakleon. Orig. T. XIII. in Joann. c. 11.

1) Τὸ μὴ κωλῦον αἴτιόν ἐστιν, ihr gewöhnliches Motto gegen die Kirchenlehre.

mus geschieht. Und der Dualismus wird doch unwillkührlich zu dem fortgetrieben, was er gerade am meisten zu meiden sucht. Die Idee des Bösen, welche er recht vesthalten will, muß er aufheben, indem er dasselbe von außen her ableitet und eine selbstständige, mit Nothwendigkeit würkende Natur daraus macht, wodurch er zugleich in einen Widerspruch mit sich selbst verwickelt wird, durch die Idee von einem selbstständigen Seyn außer Gott, also, da die Aseität nur Gott beigelegt werden kann, die Idee von einem Gott, der nicht Gott, nicht gut ist. Die erste Klippe vermeidend, scheiterten die Gnostiker an der zweiten.

Sie glaubten sich genöthigt, mit der Emanationslehre den Dualismus zu verbinden, um aus der Vermischung zweier einander widerstreitender Reiche, den Erzeugnissen zweier einander entgegengesetzter Principien den Ursprung einer der göttlichen Idee nicht entsprechenden Welt, alle derselben anklebenden Mängel, alles Böse in derselben erklären zu können; und dieser Erklärungsversuch öffnete ihren Spekulationen und Phantasiegebilden einen weiten Spielraum. Hier entwickelten sich nun zwei Anschauungsweisen, die jedoch in dieser Zeit des religiösen und philosophischen Eklekticismus einander nicht immer so schroff entgegentreten, sondern durch mancherlei Vermischungen in verschiedenen Mittelgliedern mit einander in Berührung kommen, und denen am Ende dieselbe Idee zum Grunde liegt, nur von der einen Seite mehr spekulativ, von der andern mehr mythisch aufgefaßt. In der einen Auffassungsform herrscht mehr das Element griechischer Spekulation, in der andern mehr als Element orientalischer Anschauung vor; es macht daher diese verschiedene Auffassungsweise den Unterschied zwischen einer alexandrinischen und einer syrischen, von dem Einflusse des Parsismus besonders bestimmten Gnosis aus, insoweit man beide Formen der Gnosis, ohne die Mischung derselben in den verschiedenen Erscheinungen dieser Zeit zu berücksichtigen, in abstracto einander entgegensetzen kann. In der ersteren herrscht der platonische Begriff der ὕλη vor; diese ist das Todte, Wesenlose, die Schranke, welche die stufenweis fortgehende Lebensentwickelung, vermöge deren aus dem Vollkommnen sich immer Unvollkommneres entwickelt, von außen her begrenzt; diese ὕλη wird wiederum unter verschiedenen Bildern dargestellt, als die dem Lichte zur Seite stehende Finsterniß, als das Leere (κένωμα, κενόν), im Gegensatze gegen die Fülle des göttlichen Lebens; der Schatten, der dem Lichte zur Seite steht; das Chaos, das träge stehende, finstere Wasser. Diese in sich selbst todte Materie hat ihrer Natur nach keinen Trieb, wie alles Leben jeder Art ihr fremd ist, sie selbst macht keinen Angriff auf

das Göttliche; indem aber die göttlichen Lebensentwickelungen (die aus der fortgehenden Emanation sich entwickelnden Wesen), je weiter sie sich von dem ersten Gliede entfernen, immer schwächer werden, indem ihr Zusammenhang mit dem ersten Gliede immer loser wird, entsteht auf der letzten Entwickelungsstufe ein mangelhaftes Erzeugniß, das sich nicht in dem Zusammenhange mit der göttlichen Lebenskette zu erhalten vermag, das aus der Aeonenwelt in jenes Chaos hinaussinkt, oder — dieselbe Vorstellung etwas anders modificirt, — von der Fülle des göttlichen Lebens sprudelt etwas über in jenes angrenzende Chaos[1]). Nun erst erhält die todte Materie, durch die Vermischung mit dem Lebendigen, dessen sie ermangelte, eine Beseelung; aber so wird auch das Göttliche, das Lebendige durch die Vermischung mit diesem Chaotischen, getrübt. Es vervielfältigt sich das Daseyn, es entsteht ein untergeordnetes, mangelhaftes Leben, Boden für eine neue Welt wird gewonnen, es bildet sich eine Schöpfung außerhalb der Emanationswelt; indem aber nun von der andern Seite das chaotische Princip der Materie ein Leben gewinnt, tritt jetzt ein reiner, thätiger Gegensatz gegen das Göttliche hervor, eine bloß verneinende, blinde, ungöttliche Naturkraft, welche aller Bildung durch das Göttliche feindselig widersteht; daher als Erzeugnisse des Geistes der *ὕλη* (des *πνεῦμα ὑλικόν*) — der Satan, die bösen Geister, die bösen Menschen, in welchen allen kein vernünftiges, kein sittliches Princip, kein Willensprincip, nur die blinde Begierde herrschend ist. Es ist, wie von dem Standpunkte des Platonismus, der Kampf zwischen der von der göttlichen Vernunft, dem *νοῦς* geleiteten und der blinden vernunftwiderstrebenden Seele[2]), zwischen der *πρόνοια* und der *ἀνάγκη*, dem göttlichen und dem natürlichen Princip.

Wie der Monismus dem, was dem Menschen das unmittelbar Gewisse seyn soll, den Gesetzen und Thatsachen seines sittlichen Bewußtseyns widerstreitet, so steht der Dualismus mit dem Wesen der Einheit verlangenden Vernunft in Widerspruch. Der Monismus führt, vor sich selbst erschreckend, zum Dualismus hin, und der aus dem Verlangen, Alles zu begreifen, hervorgehende Dualismus wird durch eben dies Streben, vermöge des Dranges der Einheit suchenden Vernunft, die Zweiheit auf eine ursprüngliche Einheit zurückzuführen und darin aufzulösen getrieben. So wurde die Gnosis aus ihrem Dualismus fortgetrieben, dasselbe auszu-

---

1) Nach der Anschauungsweise der Ophiten, des Bardesanes.
2) S. Plato leg. lib. X. p. 87—91, vol. IX. ed. Bipont. Plutarch. Quaestt. Platonicae, qu. IV.

sprechen, was die Kabbala und der Neoplatonismus lehrten, daß die *Materie nichts Anderes sey als die nothwendige Grenze*[1]) *zwischen dem Seyn und dem Nichtseyn*, die nur durch die Abstraktion [2]), als etwas für sich Bestehendes aufgefaßt werden kann, — der Gegensatz gegen das Daseyn, welcher, bei einer Lebensentwickelung aus Gott, als die nothwendige Grenze entstehen muß [3]). — Auf solche Weise konnte dieser Dualismus in einen absoluten Monismus und so in den Pantheismus sich auflösen.

Die andere Auffassungsweise schloß sich mehr an die *parsische* Lehre von einem *Ahriman* und seinem Reiche an, welche sich anzueignen den vornehmlich in *Syrien* sich bildenden gnostischen Sekten nahe liegen mußte. Diese Auffassungsweise nahm ein *thätiges, wildtobendes* Reich des Bösen oder der Finsterniß an, welches, durch seinen Angriff auf das Lichtreich die Vermischung des Lichts und der Finsterniß, des Göttlichen und des Ungöttlichen herbeiführte. So verschieden auch diese beiden Auffassungsformen der Darstellung nach erscheinen können, so ist in ihnen doch dieselbe Grundidee zu erkennen. Wo die letztere Auffassungsweise etwas mehr spekulativ wird, geht sie in die erstere über, wie in dem weit mehr als alle gnostischen Systeme den Charakter des Parsismus an sich tragenden Manichäismus sich Spuren zeigen werden (s. unten), und wo die erstere Auffassung einen mehr poetischen Charakter annimmt, sich mehr der Phantasie anschaulich darzustellen sucht, geht sie unwillkührlich in die letztere über[4]), was auch bei dem klaren Bewußtseyn davon, daß alles dies nur bildliche Hülle sey, in der die Begriffe anschaulicher gemacht werden sollten, geschehen konnte, wie wir dies bei dem tiefsinnigen Plotinos finden, der am fernsten davon war, einen einmal beginnenden Kampf der Principien an die Stelle einer mit immanenter Nothwendigkeit erfolgenden Entwickelung, vom Ersten bis zum Letzten, bis zur Grenze alles Daseyns setzen zu wollen.

---

1) Gleichsam die äußere Rinde des Daseyns, קְלִיתָּה.

2) Durch einen *λόγος νόθος* nach den Neoplatonikern.

3) Wie sich die Gnostiker bei Irenäus lib. II. c. 4 ausdrücklich gegen den Vorwurf eines Dualismus verwahren: Continere omnia patrem omnium et extra Pleroma esse nihil, et id, quod extra et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam. Die niedere Schöpfung sey in dem Pleroma mit enthalten, velut in *tunica* maculam.

4) So z. B. wenn Plotin die Materie von Sehnsucht nach dem Lichte oder der Seele ergriffen schildert, wie sie das Licht, indem es sie erfassen will, verfinstert. Plotin. Enneas I. lib. VIII. c. 14: *Ὕλη παροῦσα προσαιτεῖ, καὶ οἷον ἐνοχλεῖ, καὶ εἰς τὸ εἴσω παρελθεῖν ἐθέλει, τὴν δὲ ἄλλαμψιν καὶ τὸ ἐκεῖθεν φῶς ἐσκότωσε τῇ μίξει.*

Selbst unter den Platonikern gab es Solche, welche neben einer unorganischen, trägen Materie, als dem Stoffe der Körperwelt, eine blinde, regellose, bewegende Kraft, eine ungöttliche Seele, als das ursprüngliche, von Anfang an bewegende, thätige Princip, annahmen. So wie durch die bildende Kraft der Gottheit jener unorganische Stoff zur Körperwelt organisirt wurde, so wurde durch dieselbe jener wildtobenden, vernunftwiderstrebenden Seele Gesetz und Vernunft mitgetheilt, so das Chaos der ὕλη zu einem organisirten Weltkörper, und jene blinde Seelenkraft zu einem vernünftigen, das Weltall beseelenden Princip der Weltseele umgebildet. So wie aus dieser letzteren alles vernünftige, geistige Leben in der Menschheit herrührt, so aus jener alles Vernunftwidrige, Alles, was von Begierden und Leidenschaften beseelt wird; alle bösen Geister sind deren Erzeugnisse. Man erkennt leicht, wie die Idee von dieser über dem Chaos schwebenden ψυχὴ ἄλογος mit der Idee von einem ursprünglich dem Reiche der Finsterniß vorstehenden Satan zusammenfallen konnte [1].

In dem der syrischen Gnosis, ihrer Abstammung nach ohne Zweifel verwandten Systeme der Zabier oder Johannesjünger [2], erscheint zwar ein selbstständiges Reich der Finsterniß mit seinen eigenen Mächten, dies hat aber auf das höhere Lichtreich keinen Einfluß. Erst der Gedanke eines der Genien des Lichtreiches, sich von dem Urquell, den Alles verherrlichen soll, loszureißen und eine selbstständige, für sich bestehende Welt in dem Chaos zu bilden, wird die Ursache einer Vermischung beider Reiche, der erste Entstehungsgrund dieser auf einem dem Reiche der Finsterniß, dem Chaos, abgewonnenen Boden gegründeten sichtbaren Welt, welche nun die Mächte der Finsterniß an sich zu reißen oder zu

1) S. Plutarch. de animae procreat. e Timaeo, besonders c. 9. Opera ed. Hutten. T. XIII. pag. 296.

2) Diese Sekte der Zabier (βαπτισταί, von צְבַע), Nazaräer, Mandäer (nach Norberg von יְדַע, μαθηταί oder γνωστικοί), rührt offenbar, ihren ersten Keimen nach, von solchen Schülern Johannes des Täufers her, welche, dem Geiste und Sinne ihres Meisters zuwider, nach dessen Märtyrertode eine gegen das Christenthum feindselige Richtung nahmen, — Spuren Solcher bei allem Fabelhaften in den Clementinen und den Recognitiones Clementis, vielleicht auch in den ἡμεροβαπτισταῖς und Γαλιλαίοις des Hegesippus, s. F. Walch. de Sabaeis comment. Soc. Reg. Gott. T. IV. Part. philol. Aus diesen bildete sich nachher eine Sekte, deren aus den Elementen älterer orientalischer Theosophie gebildetes System für die Geschichte der Gnosis sehr wichtig ist. Eine kritische Behandlung ihres von Norberg herausgegebenen wichtigsten Religionsbuches, des liber Adami, kann dafür noch viel leisten. S. Gesenius Recension jenes Werkes in der Jenaischen Literatur-Zeitung, J 1817, Nr. 48—51, und (Kleukers?) Recension in den Göttingschen Anzeigen.

zerstören suchen, indem sie keine fremde Herrschaft in ihrem Gebiete dulden wollen. Da jener die dritte Stufe der Lebensentwickelung bildende Genius, Abatur, sich in dem finstern Wasser des Chaos spiegelt, entsteht aus seinem Abbilde in demselben ein unvollkommener, aus einer Vermischung der Lichtnatur mit dem Wesen der Finsterniß gebildeter, erst nach und nach zu verklärender Genius, Fetahil, der Weltbildner, aus dessen Ungeschicktheit alle Mängel dieser Welt herrühren [1]). Auch in dem Systeme des syrischen Bardesanes erscheint die Materie als Erzeugerin des Satans.

So zeigt es sich hier genugsam, wie die Auffassungsweisen der syrischen und der alexandrinischen Gnosis von dieser Seite in einander übergehen. Es möchte sich auch wohl fragen lassen, ob von einer ursprünglich alexandrinischen Gnosis gesprochen werden kann, ob nicht Syrien das gemeinschaftliche Vaterland aller Gnosis ist, von wo sie nur nach Alexandria verpflanzt wurde, an welchem letzteren Orte sie durch die dort vorherrschende platonisirende, hellenische Richtung ein eigenthümliches Gepräge erhielt. Zu Alexandria konnte wohl eine solche Gnosis manche Anschließungspunkte finden, in einer gewissen, dort schon vorhandenen, jüdischen, idealistischen Religionsphilosophie; aber in dieser herrschte doch das platonische und occidentalische Element, welches sich weit mehr auf dem rein idealen Standpunkte hielt, die Idee nicht gleich zu Anschauungen hypostasirte, zu sehr vor, als daß, ohne den Einfluß des reinen Orientalismus von Syrien her, der eigenthümliche Charakter der Gnosis daraus hätte hervorgehen können.

Man könnte denken, daß jene zwiefache Auffassungsweise einen eigenthümlichen Unterschied des praktischen Geistes hervorgebracht hätte. Da die syrische Betrachtungsweise ein thätiges Reich des Bösen annahm, das mit dem Reiche der Materie zusammenfiel, so könnte man daraus ableiten, daß die Entäußerung von der verhaßten Materie und ihren feindseligen Erzeugnissen, die größte Strenge der Asketik zur Hauptsache der Sittenlehre machte. Da hingegen die alexandrinische Gnosis die Materie als unorganischen Bildungsstoff, das Göttliche als das bildende Princip der Materie betrachtete, so könnte man meinen, daß sie keine so negative Richtung der Sittenlehre angenommen, sondern mehr thätige Weltbildung durch die Kraft des Göttlichen zum Princip der Sittenlehre gemacht hätte. Durch die Vergleichung mancher

1) Diese Idee ganz zu vergleichen mit der ophitischen vom Ophiomorphos (s. unten), obgleich dieser in dem ophitischen Systeme von schlimmerer Natur erscheint — und das ophitische System ist doch dem alexandrinischen des Valentinus, den spekulativen Ideen nach, in so mancher Rücksicht verwandt.

alexandrinischen Systeme mit syrischen Systemen, könnte sich diese Vermuthung wahrscheinlicher machen lassen.

Aber doch werden wir, tiefer in die Sache eingehend, erkennen müssen, daß die Verschiedenheit der praktischen Richtungen nicht sowohl in der Verschiedenheit dieser Principien begründet ist, als daß den Principien selbst vermöge der Verschiedenheit unter den Geistesrichtungen eine verschiedene Gestaltung und Anwendung gegeben wird, und daß alle anderswoher abgeleiteten Principien durch die allgemeine Geistesrichtung, welche dieselben sich aneignet, und die eigenthümliche Geisterstimmung dieser Zeit eine Anwendung erhalten, welche nicht nothwendig aus jenen an und für sich hervorzugehen brauchte. Wir haben ja gesehen [1]), wie der Dualismus in jener ersten Form unter den Parsen keineswegs die Richtung einer ascetischen unpraktischen Weltentäußerung mit sich führte, sondern ein thätiges Leben und weltbildendes Handeln im Kampfe für das Lichtreich daraus sich entwickelte. Und doch erhielt dasselbe Princip durch den Einfluß der herrschenden Geisterstimmung in dieser Zeit eine andere Anwendung. In dem Platonismus aber lagen zwei Gesichtspunkte vor, und der praktische Einfluß desselben war durch das Vorherrschen des einen oder des andern bedingt. Von der einen Seite ließ der Platonismus die Seele als die weltbildende Macht erkennen, die Ideen im Werden sich verwürklichen, in der ὕλη sich ausprägen. Die Selbstoffenbarung der die ὕλη zu überwältigen strebenden Ideen sollte dem verwandten Geiste in der Betrachtung der Welt von allen Seiten — in allen Erscheinungen des Schönen und Guten — entgegentreten. Durch die wenngleich dem Urbilde nicht adäquaten Bilder der idealen Weltordnung in der Sinnenwelt sollte die Erinnerung an die Urbilder selbst in dem jener höheren Welt angehörenden Geiste angeregt, die Sehnsucht darnach in ihm erweckt, durch diese Anschauung die Seele allmählig beflügelt werden. Von der andern Seite aber ließ der Platonismus einen nie ganz zu besiegenden Widerstand der ὕλη gegen die Ideen erkennen, er brachte den nie aufzulösenden Gegensatz zwischen der Idee und der Erscheinung zum Bewußtseyn. Nach jener Anschauungsweise ist in dieser Welt das Böse nothwendiger Gegensatz wider das Gute, es ist dieses von dem Verhältnisse der Idee zur ὕλη unzertrennlich und man kann sich daher nur durch die zur Ideenwelt des Geistes sich erhebende Betrachtung über diesen in dieser niedern Region nothwendig immer fortdauernden Gegensatz emporschwingen. Auf alle Fälle ergab sich von diesem Standpunkte aus das aristokratische Princip der alten Philosophie, von dem wir

1) S. oben S. 52.

früher gesprochen haben, die Richtung, vermöge welcher das contemplative Leben weit über das praktische erhoben wurde, wie dieser Mangel, obgleich nach Maaßgabe der größeren oder geringeren Reaction des christlichen Princips mehr oder weniger gemildert, den gnostischen Systemen überhaupt anklebt. Je nachdem nun die eine oder die andere der bemerkten Seiten der platonischen Anschauungsweise mehr vorherrschte, verband sich mit dem Platonismus entweder eine mehr praktische, ästhetisch-künstlerische, oder eine ascetisch-contemplative Richtung. Der Platonismus enthält von jener ersten Seite aus das ächte Princip für die wissenschaftliche Construktion der Sittenlehre in sich; aber um das, was darin liegt, verwürklichen zu können, dazu wurde das Zurücktreten der andern Seite erfordert. Jener Dualismus mußte praktisch aufgehoben, es mußte ein Mittel gegeben werden, den Gegensatz zwischen der Idee und der Erscheinung auszugleichen, und dies konnte nur durch die Thatsache einer Erlösung der Menschheit vermittelt werden. So weist der Platonismus auf das Christenthum hin, durch welches allein die in den platonischen Ideen begründeten ethischen Aufgaben verwürklicht werden konnten.

Die Geisterstimmung dieser Zeit, die allen gnostischen Systemen zum Grunde liegt, woraus Welthaß und Weltverachtung hervorging, das vorherrschende orientalische Princip der Entweltlichung und Entmenschlichung beförderte nun das Hervortreten jener Einen Seite mit dem Zurücktreten der andern, wie dies in der eigenthümlichen Ethik des späteren Platonismus, mit Ausnahme des Plotin, sich zu erkennen giebt. Ein Marcion verband ja, wie wir sehen werden, mit der Lehre von der ὕλη eine sonst dem Platonismus durchaus fremdartige Richtung.

Der wesentlichste Unterschied zwischen den gnostischen Systemen, welcher auch am meisten dazu geeignet seyn wird, die Eintheilung derselben daraus abzuleiten, geht von der verschiedenen Abstufung in dem aus, was die Eigenthümlichkeit der gnostischen Weltanschauung im Verhältnisse zur rein christlichen bildet. Es ist dieses eben das durchgeführte dualistische Element, vermöge dessen die Gegensätze, welche das Christenthum als der in der Schöpfung gegründeten Einheit widerstreitende, als erst aus dem kreatürlichen Abfalle hervorgegangene und durch die Erlösung aufzuhebende erkennen läßt, diese Gegensätze als ursprüngliche, in den Principien des Daseyns selbst begründete, betrachtet wurden, daher auch als solche, welche durch die Erlösung selbst nicht überwunden werden konnten; die Gegensätze zwischen einer zeitlichen, irdischen und einer höheren, unsichtbaren Weltordnung, zwischen dem Natürlichen, dem rein Menschlichen und dem Göttlichen. Dieser so aufgefaßte Ge-

gensatz mußte auch auf das Verhältniß des Christenthums zur Schöpfung, zur Natur und Geschichte bezogen werden. Wo dieser Gegensatz überhaupt in seiner ganzen Schroffheit aufgefaßt wurde, konnte auch nur ein absoluter Gegensatz zwischen dem Christenthume und der Schöpfung, der Natur und Geschichte angenommen werden, es mußte das Christenthum als etwas ganz Plötzliches, als ein von allem Andern losgerissenes Bruchstück, etwas ganz unvorbereitet Eintretendes erscheinen. Es konnte darnach keine allmählige Entwickelung der Theokratie, als eines organisch zusammenhangenden Ganzen, angenommen, es mußte auch zwischen dem Christenthume und Judenthume der Zusammenhang zerrissen werden. Und alles dies concentrirt sich in der Art, wie das Verhältniß des Demiurgos zu dem höchsten, vollkommenen Gott und zu der Aeonenwelt betrachtet wurde. Alles kommt also darauf an, ob hier ein absoluter Gegensatz gemacht, oder noch für eine gewisse Vermittelung Raum gelassen wurde. Es erhellt, wie tief diese Differenz in alles Religiöse und Sittliche eingreift.

Darin kommen *alle* jene *Gnostiker* überein, daß sie, wie wir oben bemerkten, eine Welt der reinen Lebensentwickelung aus Gott, eine Schöpfung, welche nur unmittelbare Entfaltung des göttlichen Wesens ist[1]), als weit über die von außen her durch die bildende Kraft Gottes hervorgebrachte, durch eine vorhandene Materie bedingte Schöpfung erhaben setzten — auch *darin*, daß sie den Vater *jener* höheren Emanationswelt nicht den unmittelbaren Bildner *dieser* niederen Schöpfung seyn ließen, sondern den Weltbildner (δημιουργός), als verwandt dem Universum, das durch ihn gebildet und regiert wird, tief unter jene höhere Weltordnung und den Vater derselben herabstellten. Aber nun war *das* der Unterschied, daß sie bei dieser Unterordnung doch über *die Art derselben* verschieden dachten. Die *Einen*, welche von den schon längst unter alexandrinischen Juden herrschenden Ideen (wie aus der Vergleichung der alexandrinischen Uebersetzung des alten Testaments und des Philo erhellt) ausgingen, nahmen an, daß der höchste Gott diese Welt durch dienende Geister, Engel, hervorgebracht habe und regiere. An der Spitze dieser Engel stehe Einer, der Alles leite und regiere, daher vorzugsweise der Weltbildner und Weltregierer genannt. Diesen Demiurgos verglichen sie mit dem die Welt bildenden und beseelenden Geiste[2]) Platon's und der Platoniker, welcher auch, nach Platon's Timäus, das Ideal der göttlichen Vernunft in dem Werdenden, Zeitlichen dar-

1) עוֹלָם אֲצִילוּת.
2) Dem δεύτερος θεός, dem θεὸς γενητός.

zustellen strebt. Dieser Engel ist ein Repräsentant des höchsten Gottes auf dieser niederen Stufe des Daseyns, er handelt nicht selbstständig, sondern nur nach den vom höchsten Gott ihm eingegebenen Ideen, wie die weltbildende Seele der Platoniker nach den von dem höchsten *νοῦς* 1) ihr mitgetheilten Ideen Alles schafft; aber diese Ideen sind über sein eigenes beschränktes Wesen erhaben, er vermag sie nicht zu verstehen; er ist nur ein bewußtloses Organ derselben und vermag daher die ganze Bedeutung des von ihm vollbrachten Werkes selbst nicht zu fassen; als ein durch höhere Eingebung geleitetes Organ offenbart er Höheres, als er selbst begreift. So schlossen sie sich nun auch darin den geläufigen Ideen der Juden an, daß sie annahmen, der höchste Gott habe sich vermittelst ihm zu Organen seines Willens dienender Engel ihren Vätern geoffenbart, von solchen rühre die mosaische Gesetzgebung her. Auch in dieser Hinsicht betrachteten sie den Demiurgos als Repräsentanten des höchsten Gottes; wie die übrigen Völker der Erde unter die Leitung der übrigen Engel vertheilt sind, so ist das jüdische Volk, als das Eigenthumsvolk Jehovah's, des höchsten Gottes, besonders dem Demiurgos, als dessen Repräsentanten, übergeben 2). Er offenbarte auch hier, in der Religionsstiftung unter denselben, wie in der Weltschöpfung, die höheren Ideen, die er selbst nicht in ihrer wahren Bedeutung verstehen konnte. Das alte Testament, wie die ganze Weltschöpfung, das verhüllte Symbol einer höheren Weltordnung, die verhüllte Hinweisung auf das Christenthum.

In dem jüdischen Volke selbst aber unterscheiden sie, wohl nach alexandrinischer Weise, zwischen der großen Masse, die bloß darstellender Typus des Volkes Gottes ist (die dem Fleische nach Israeliten, der *Ἰσραὴλ αἰσθητός. κατὰ σάρκα*), und der kleinen Anzahl Derjenigen, welche der Bestimmung des Volkes Gottes sich würklich bewußt würden (die Seele dieser Masse, die Geistesmenschen des Philo, der *Ἰσραὴλ πνευματικός, νοητός*, das wahrhaft in der Gottesbetrachtung lebende, gottgeweihte Geschlecht, der *ἀνὴρ ὁρῶν τὸν θεόν*, die *πνευματικοί, γνωστικοί*, im Gegensatze gegen die *ψυχικοί, πιστικοί*). Die Letzteren blieben mit ihrem fleischlichen Sinne nur bei dem Aeußerlichen stehen, erkannten nicht, daß dies bloß Symbol sey, und somit den Sinn des Symbols selbst nicht 3).

---

1) Das *ὅ ἔστι ζῶον* — ein Gegensatz gegen das *γεννητόν*, den *θεὸς γεννητός* Platon's, — das *παράδειγμα* der göttlichen Vernunft hypostasirt.

2) Nach Alex. vers. von Deuteron. 32, 8. 9.: *Ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, καὶ ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ.*

3) So wird von einem gemäßigten Gnostiker, der noch keineswegs zu jener, durch die Vermischung des alexandrinischen Idealismus mit syrischer

So auch erkannten jene Fleischlichgesinnten den Engel, durch den Gott in allen Theophanieen des alten Testaments sich offenbarte, den Demiurgos, nicht in seinem rechten Verhältnisse zu dem verborgenen höchsten Gott, der sich nie in der Sinnenwelt offenbart; sie verwechselten auch hier Bild und Urbild, Symbol und Idee. Sie erhoben sich nicht über diesen Demiurgos, sie hielten ihn für den höchsten Gott selbst. Jene Geistesmenschen hingegen haben die verhüllten Ideen im Judenthume klar erkannt oder doch geahnet, sie erhoben sich über den Demiurgos zur Erkenntniß des höchsten Gottes, sie sind daher eigentlich seine wahren Verehrer (θεραπευταί). Die Religion der Ersteren war bloß auf Autoritätsglauben gegründet, diese Letzteren leben in der Betrachtung der göttlichen Dinge. Jene mußten von dem Demiurgos durch Belohnungen, Strafen, Schreckmittel erzogen werden; diese bedürfen solcher Zuchtmittel nicht, sie erheben sich im Geistesschwunge zu dem höchsten Gott, der nur Quelle der Beseligung ist für Diejenigen, die zur Gemeinschaft mit ihm empfänglich sind, sie lieben ihn um seiner selbst willen [1]).

Wenn nun diese alexandrinisch-jüdischen Theosophen zum Christenthume übergetreten waren, und mit demselben ihre früheren Ideen verbunden hatten, so sahen sie durch das Christenthum den Geist des alten Testaments vollends enthüllt, die höchste Idee der ganzen Schöpfung an's Licht treten; jetzt erst wird das Ziel der ganzen Schöpfung und der ganzen menschlichen Entwickelung klar. So weit der höchste Aeon [2]), der in der Person Christi erschien, erhaben ist über die Engel und den Demiurgos, so weit ist das Christenthum über das Judenthum und über die ganze irdische Schöpfung erhaben. Der Demiurgos selbst erkennt jetzt die in sein Reich eintretende Offenbarung einer höheren Weltordnung an, und dient von jetzt an als ihr selbstbewußtes Organ.

Wenn von jüdischen Theologen das Gesetz ein durch Engel mitgetheiltes genannt wurde, um dadurch den göttlichen Ursprung desselben im Gegensatze zu einem bloß menschlichen zu bezeichnen, so wurde in den apostolischen Briefen hingegen diese Bezeichnung benutzt, um die Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum anschaulich zu machen, jenes als die absolute Religion,

---

Theosophie, ausgebildeten Gnosis gelangt war, in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe, behauptet, daß die Juden das ganze Ceremonialgesetz, dasselbe äußerlich beobachtend, statt nur eine allegorische Darstellung allgemeiner religiöser und sittlicher Wahrheiten darin zu sehen, durchaus mißverstanden hätten. Die Gnosis schließt erst diesen wahren Sinn auf.

1) S. oben Bd. I., S. 70 ff. von dem zwiefachen religiösen Standpunkte nach Philo.

2) Νοῦς oder λόγος.

welche durch alle frühere fragmentarische Offenbarung des Göttlichen nur vorbereitet werden sollte, darzustellen. Die allumfassende Gottesoffenbarung in dem Sohne, durch welchen Gott selbst unmittelbar mit der Kreatur in Gemeinschaft tritt, entgegengesetzt der durch einzelne Engel, einzelne göttliche Kräfte vermittelten Offenbarung; durch die Erscheinung der Totalität alles Partielle überflüssig gemacht [1]). Dieser tiefen Idee schlossen sich die Alles in mythischer Form weiter ausspinnenden Dichtungen der Gnostiker an.

Wir erkennen in dem, was die Gnostiker dieses Standpunktes über das Verhältniß des Demiurgos, seiner Schöpfung und seines bisherigen Waltens zu der Erscheinung Christi und des Christenthums sagen, verhüllt zum Grunde liegende tiefe Ideen darüber, wie alles in der Schöpfung der Idee und dem Keime nach Angelegte durch das Christenthum erst zu seiner Verwürklichung und Erfüllung gebracht werden, wie die Vernunft, erst durch das Christenthum zum vollen und klaren Bewußtseyn der in der Schöpfung angelegten und ausgeprägten Ideen gelangend, diese in der Erscheinung darstellen sollte. Ein großer, fruchtbarer Gedanke, welcher, durch die Gnosis ahnungsvoll ausgesprochen, seine klare und besonnene Durchführung von einer künftigen in dem Christenthume wurzelnden Wissenschaft erwartete. Die Gnosis trägt die erst in der Form poetischer Anschauung gegebenen Keime einer wahren Philosophie der Geschichte in sich.

Die andere Parthei der Gnostiker bestand vornehmlich aus Solchen, welche vor ihrem Uebertritte zum Christenthume der mosaischen Religion nicht ergeben gewesen waren, aber schon früher eine orientalische, dem Judenthume, wie allen Volksreligionen entgegengesetzte Gnosis sich gebildet hatten, wie wir die Reste einer solchen in den Büchern der Zabier finden, und wie sich eine solche noch immerfort im Orient unter den Persern und Hindu's finden läßt. Sie betrachteten den Demiurgos und seine Engel nicht bloß, wie jene Ersteren, als untergeordnete, beschränkte, sondern als gegen den höchsten Gott durchaus feindselige Wesen. Der Demiurgos und seine Engel wollen sich in ihrer Beschränktheit als selbstständig veststellen, sie wollen keine fremde Herrschaft in ihrem Reiche dulden. Was Höheres in ihr Bereich herabgekommen, suchen sie dort gefangen zu halten, daß es sich nicht über ihre engen Grenzen erheben könne. Wahrscheinlich fiel in diesem Systeme das Reich der weltbildenden Engel größtentheils zusammen mit dem Reiche der betrügerischen Sterngeister,

---

1) S. Hebr. 2. Ephes. 3, 10 und Christi Worte an Nathanael.

welche den Menschen seiner Freiheit zu berauben, ihn durch mannichfaltige Täuschungskünste zu bezaubern suchen und eine tyrannische Regierung über die Dinge dieser Welt ausüben [1]. Der Demiurgos ist ein beschränktes und beschränkendes Wesen, hochmüthig, neidisch, rachsüchtig, und dieser sein Charakter spricht sich auch in dem von ihm herrührenden alten Testamente aus.

Wenn diese Gnostiker in dem alten Testamente so viel Anthropopathisches von Gott ausgesagt, so viel den christlichen Ideen von Gott und der sittlichen Vollkommenheit Widerstreitendes zu finden glaubten: so hätte es ihnen freilich in einer andern geistigen Atmosphäre nahe gelegen, alles dies als menschlichen Irrthum, wodurch die wahre Gottesidee getrübt worden, zu betrachten. Aber von ihrer Anschauungsweise war es fern, dies in das Subjektive herabzuziehen und psychologisch zu erklären. Ihnen erschien das Judenthum gleichwie das Heidenthum in seinem Gegensatze zum Christenthume als etwas zu Reales, als daß sie sich zu einer solchen Erklärung hätten verstehen können. Sie glaubten in dem Leben der Völker selbstständige geistige Mächte wahrzunehmen, welche das Bewußtseyn beherrschten. Was Paulus von den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις sagt, die Christus überwunden, bezogen sie auf diese Mächte. Wie sie im Heidenthume das Reich der Dämonen sahen, so im Judenthume das Reich des Demiurgos. Und so übertrugen sie nun, die Geschichte des alten Testaments als wahr anerkennend, Alles, was ihnen in der Gottesidee des alten Testaments Mangelhaftes erschien, auf den Charakter des Demiurgos selbst. Dieses Wesen sahen sie in dem Charakter und den Vorstellungen des ihm ergebenen Volkes sich abspiegeln. Auch in der Natur, in welcher sie eine nach unwandelbaren Gesetzen waltende, nichts verschonende eiserne Nothwendigkeit regieren sahen, glaubten sie den durch Christus geoffenbarten Gott der heiligen Liebe nicht zu erkennen. Sie sahen hier zwar eine bildende Macht sich offenbaren, aber eine solche, welche über ihren Stoff nicht ganz Herr zu werden, welche die ihr sich entgegenstellenden zerstörenden Kräfte nicht zu überwältigen vermag. Sie sahen das alte Chaos auf mannichfache Weise wieder hervorbrechen, die wilde Macht der ὕλη ungebändigt gegen die Herrschaft, welche der Bildner über sie ausüben will, sich empören, das ihr auferlegte Joch abwerfen, das von ihm begonnene Werk zerstören. So erkannten sie hier einen zwar mächtigen, aber

---

1) So spielen bei den Zabiern die sieben Sterngeister, und die zwölf Sterngeister des Zodiakus, welche aus der unrechtmäßigen Vermischung des betrogenen Fetahil mit dem Geiste der Finsterniß erzeugt worden, eine bedeutende Rolle in allem Schlechten; von ihren Täuschungskünsten wird das den Zabiern verhaßte Juden- und Christenthum abgeleitet.

nicht allmächtigen Demiurgos, gegen dessen Herrschaft die ὕλη die er sich unterwerfen will, sich immer von Neuem wieder auflehnt. Dasselbe mit despotischer Härte regierende, mißgünstige, in seiner Macht nur beschränkte Wesen glaubten sie in der Natur, wie in dem alten Testamente zu erkennen. Es lag ihrer Anschauungsweise die Wahrheit zum Grunde, daß auch auf dem alttestamentlichen Standpunkte von dem Princip, welches in der alten Welt herrschte, wenngleich im Gegensatze mit demselben, ein höheres theistisches Element hier sich offenbarte, doch die Religion noch nicht ganz frei gemacht werden konnte, was erst durch die erlösende Macht des Evangeliums geschehen mußte. So urtheilten diese Gnostiker: Der höchste Gott, der Gott der Heiligkeit und Liebe, welcher mit der Sinnenwelt in keiner Berührung steht, hat sich in dieser irdischen Schöpfung durch nichts geoffenbaret, als durch einige göttliche Lebenskeime, die in der Menschheit zerstreut sind, und deren Entwickelung der Demiurgos zu hemmen und zu unterdrücken sucht. Der vollkommene Gott ist höchstens nur in Mysterien von wenigen Geistesmenschen erkannt und verehrt worden. Nun hat sich dieser Gott durch seinen höchsten Aeon ohne vorhergegangene Vorbereitung auf einmal zu dieser Weltordnung herabgelassen, um die gefangenen, ihm verwandten höheren Geistesnaturen zu sich hinaufzuziehen. Das Christenthum findet nirgends in der ganzen Schöpfung einen Anschließungspunkt, außer in einigen Mysterien und theosophischen Schulen, in welchen eine höhere Weisheit als Geheimlehre fortgepflanzt worden.

Dieser Unterschied zwischen den gnostischen Systemen war von der größten theoretischen und praktischen Wichtigkeit. Die Gnostiker der ersteren Gattung konnten nach ihren Principien, da sie in dem Demiurgos das Organ des höchsten Gottes und den Repräsentanten desselben anerkannten, der nach dessen Ideen die Natur bildete und die Entwickelung des Gottesreiches in der Geschichte leitete, die Offenbarung des Göttlichen in der Natur und der Geschichte aufsuchen; sie brauchten nicht nothwendig in einem unchristlichen Welthaß befangen zu seyn. Sie konnten anerkennen, daß das Göttliche auch in den irdischen Verhältnissen geoffenbart werden, daß auch alles Irdische dadurch verklärt werden könne. Sie konnten daher in ascetischer Hinsicht sehr gemäßigt seyn, wie wir dies auch bei Vielen dieser Klasse finden, wenngleich aus ihrer Ansicht von der ὕλη leicht die praktisch nachtheilige Richtung, das Böse nur aus der Sinnlichkeit abzuleiten, hervorgehen, und ihre Ueberschätzung einer contemplativen Gnosis leicht dem Geiste der thätigen Liebe nachtheilig werden konnte. Hingegen die andere Art der Gnosis, welche aus dem Weltschöpfer ein gegen

den höchsten Gott und dessen Weltordnung durchaus feindseliges Wesen machte, mußte leicht einen mit dem Geiste des Christenthums streitenden, wildschwärmerischen, finsteren Welthaß hervorbringen. Dieser äußerte sich auf zweierlei Weise: bei edleren und besonneneren Menschen durch übertrieben strenge Ascetik, durch ängstliche Scheu vor jeder Berührung mit der Welt, auf welche der Christ doch bildend einzuwürken berufen ist, — die Sittlichkeit konnte dann auf jeden Fall nur eine negative werden, bloß Weg der Reinigung für die Contemplation. Derselbe excentrische und mit Hoch- und Uebermuth gepaarte Welthaß konnte aber auch zu wilder Schwärmerei und zu frecher Verhöhnung aller Sittengesetze hinführen. Wenn diese Gnostiker einmal von dem Grundsatze ausgingen: diese ganze Welt ist das Werk eines beschränkten, ungöttlichen Geistes, sie ist für keine Offenbarung des Göttlichen empfänglich, — wir höheren Naturen, die wir einer weit höheren Welt angehören, sind in derselben gefangen; so schloß sich leicht die Folgerung an: Alles Aeußerliche ist für den inneren Menschen ganz und gar gleichgültig, es kann hier nichts Höheres ausgedrückt werden, mag sich der äußerliche Mensch allen Lüsten hingeben, wenn nur der innere Mensch dadurch in der Ruhe seiner Betrachtung nicht gestört wird. Gerade dadurch müssen wir dieser armseligen, feindseligen Welt unsere Verachtung und unsern Trotz beweisen, daß wir uns in keiner Lage durch dieselbe afficiren lassen. Wir müssen die Sinnlichkeit dadurch ertödten, daß wir, allen Lüsten uns hingebend, doch dabei ungestört in unsrer Geistesruhe verharren. „Wir müssen durch den Genuß der Lust die Lust bekämpfen, — sagten diese starken Geister — denn es ist nichts Großes, sich der Lust zu enthalten, wenn man sie nicht versucht hat; sondern das Große ist es, wenn man in der Lust sich befindet, nicht von ihr besiegt zu werden [1].“ Wenngleich wir die Berichte der Gegner solcher Sekten nicht ohne besondere Vorsicht und Mißtrauen gebrauchen und nie vergessen dürfen, daß sie ihnen durch feindselige Consequenzmacherei und Mißverstand viel Falsches aufbürden konnten, so lassen doch die charakteristischen Sätze, welche aus dem Munde solcher Leute angeführt werden, die übereinstimmenden Zeugnisse eines Irenäus, Epiphanius und der unbefangeneren, genauer prüfenden Alexandriner keinen Zweifel daran übrig, daß sie solche Grundsätze nicht allein aussprachen, sondern auch ausübten. Auch der Gegner des Christenthums, der neoplatonische Philosoph Porphyrius, bestätigt diese Charakteristik, wenn er aus dem Munde dieser Leute solche Sentenzen anführt [2].

1) Clemens Stromat. lib. II. f. 411.
2) De abstinentia carn. lib. I. §. 40 et seq.

„Nur ein kleines stehendes Gewässer — sagten sie — kann, wenn etwas Schmutziges hineingegossen wird, verunreinigt werden, nicht der Ocean, der Alles aufnimmt, weil er seine Größe kennt. So werden auch die kleinen Menschen von den Speisen überwältigt; wer aber ein Ocean von Gewalt ist (ἐξουσία, vermuthlich ihr eigenthümlicher Ausdruck, Mißbrauch des paulinischen 1. Kor. 8, 9; 6, 12.), nimmt Alles in sich auf und wird nicht verunreinigt." Nicht allein in der älteren und neueren christlichen Sektengeschichte, sondern auch unter den Sekten der Hindu's, selbst unter den rohen Insulanern Australiens finden sich Beispiele einer solchen aus spekulativen oder mystischen Elementen, oder auch nur aus einer allem Positiven sich entgegenstellenden subjektiven Willkühr hervorgehenden, allen Sittengesetzen trotzenden Richtung. Im Zusammenhange dieser Zeit giebt sich das falsche Streben des subjektiven Geistes nach gänzlicher Entfesselung, Zerreißung aller Bande, durch welche bisher die Welt zusammengehalten wurde, der heiligen wie der unheiligen, zu erkennen. Und dieses Streben konnte in einer Entfesselung des Geistes von ganz andrer Art, welche das Christenthum mit sich führte, einen Anschließungspunkt finden.

Dieser Unterschied zeigt sich auch in der Betrachtung einzelner sittlicher Verhältnisse. Die Gnostiker der letzteren Klasse schrieben entweder den Cölibat vor, und verabscheuten die Ehe als etwas Unreines und Profanes, oder nach jenem Grundsatze, daß alles Sinnliche ganz gleichgültig sey, und daß man hier nur dem Demiurgos durch Verhöhnung seiner beschränkenden Gesetze trotzen müsse, rechtfertigten sie alle Befriedigung der Lust. Die der ersteren Klasse hingegen ehrten die Ehe als einen heiligen Stand, erkannten in dem Christenthume auch in dieser Beziehung die Erfüllung des in der Welt des Demiurgos als Abbild einer höheren Weltordnung angelegten Verhältnisses, und die valentinianische Gnosis erkannte sogar, — wie sie überall die niedere Welt als Symbol und Spiegel der höheren betrachtete, wie sie die Offenbarung desselben höchsten Gesetzes auf den verschiedenen Standpunkten des Daseyns in mannichfachen Abstufungen aufsuchte, — so auch in dem ehelichen Verhältnisse die Vollziehung eines höheren, durch alle Stufen des Daseyns, von dem höchsten Gliede der Kette an, hindurchgehenden Gesetzes (s. unten). Wir können hier in der valentinianischen Gnosis den ersten aus dem Einflusse des Christenthums hervorgehenden Versuch erkennen, die wahre Bedeutung der Ehe im Zusammenhange mit den Gesetzen des Universums wissenschaftlich zu begreifen, das, wohin der Geist Platon's im Symposion gestrebt hatte, was aber erst, nachdem das

Christenthum die Einheit des Bildes Gottes in beiden Geschlechtern und ihr darin begründetes Verhältniß zu einander und zum gemeinsamen Typus der Menschheit erkennen ließ, wahrhaft erreicht und erfüllt werden konnte.

Die Differenz zwischen diesen beiden Richtungen der Gnosis tritt ferner in den verschiedenen Betrachtungsweisen der Person Christi stark hervor. Zwar stimmen alle Gnostiker in gewisser Hinsicht darin überein, daß, wie sie den Gott des Himmels und den Gott der Natur von einander unterschieden, und wie sie daher auch die unsichtbare und die sichtbare Weltordnung, das Göttliche und das Menschliche zu sehr von einander trennten, sie so auch die Einheit zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in der Person Christi nicht anzuerkennen wußten. Doch wie wir in jener Hinsicht dabei einen bedeutenden Unterschied zwischen den beiden Hauptrichtungen der gnostischen Systeme bemerkten, so können wir ihn auch in dieser Hinsicht bemerken; wir finden hier eine wesentliche Abstufung in den Ansichten von dem Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen in Christo. Die Einen erkannten doch die Menschheit Christi in ihrer Realität und auch in einer gewissen Würde an, wenngleich, wie sie aus dem Einen Gott des Himmels und der Natur zwei Götter machten, und den Schöpfer dieser nur das Organ von jenem seyn ließen, sie so auch den Einen Christus in zwei Christus zertheilten, einen höheren und einen niederen, einen himmlischen und einen irdischen, so daß dieser nur jenem zum Organ dienen sollte, und zwar nicht in ursprünglicher unzertrennlicher Verbindung, sondern so, daß jener erst bei der Taufe im Jordan sich mit diesem verbunden hätte. Die andere Gattung der Gnosis aber mußte, wie sie den Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthume und jeder geschichtlichen Entwickelung des Gottesreiches in der Menschheit läugnete, wie sie aus dem Gott Christi und des Evangeliums einen andern Gott machte als der Gott der Natur und der Geschichte, so auch den Zusammenhang der Erscheinung Christi mit der Natur und der Geschichte aufheben. Christus tritt hier nicht in die Natur, nicht in die geschichtliche Entwickelung der Menschheit ein. Die der phantastischen Richtung des Orients zusagende und unter den Juden längst verbreitete Ansicht, daß ein höherer Geist [1]) in mancherlei täuschenden sinnlichen Scheinformen, die keine Realität haben, dem sinnlichen Auge sich darstellen könne, wurde auf Christus übertragen, eine ganze wesentliche Seite seines

1) Man denke nur an die indische Maja und an so manche indische Mythen.

irdischen Daseyns und der Selbstdarstellung seiner Persönlichkeit wegkritisirt, seine ganze Menschheit weggeläugnet, die ganze menschliche Erscheinung Christi zu einem bloßen täuschenden Schein, zu einer bloßen Vision gemacht[1]). Keineswegs aber können wir Denen beistimmen, welche den Doketismus nur für eine durch die herrschende Anschauungsweise dieser Zeit eigenthümlich bestimmte Erscheinungsform einer ganz idealistischen und rationalistischen Geistesrichtung halten, so daß nach ihrer Meinung die Doketen, wenn sie in einer andern Zeit gelebt hätten, einen bloß idealen Christus an die Stelle des historischen gesetzt haben würden. Wir müssen das eigentliche Wesen der häretischen Richtung von dem Symptom, unter dem sie sich darstellt, wohl unterscheiden. Der Doketismus kann ein Erzeugniß sehr verschiedener Geistesrichtungen seyn, einer supranaturalistischen und einer rationalistischen. Es konnte dabei das Interesse zum Grunde liegen, dies Uebernatürliche und Reale in der Erscheinung Christi recht hervorheben zu wollen. Der Doketismus dieses Standpunktes nahm einen realen, nur nicht sinnlichen Christus und eine reale Mittheilung desselben an die Menschheit an. Christus theilte sich, nach dieser Anschauungsweise, der Menschheit als göttliche Lebensquelle mit, er stellte sich nur dem sinnlichen Blicke der Menschen, nicht in seinem wahren göttlichen Wesen dar, sondern nur, um, ohne selbst mit der Materie in Verbindung zu treten, doch von ihnen wahrgenommen zu werden, in einer unrealen sinnlichen Hülle. Seine Erscheinung war etwas wahrhaft Objektives, nur die sinnliche Form, in der sich dieses den Menschen darstellte, etwas Subjektives, die für sie von ihrem sinnlichen Standpunkte einzig mögliche Weise, in der sie mit diesem göttlichen Wesen in Berührung kommen konnten. Eine schroff einseitige supranaturalistische Auffassung konnte hier dazu führen, die Realität des Natürlichen in Christo ganz zu läugnen. Es konnte sich aber auch in dieser Form des Doketismus eine solche Richtung verhüllen, welche darauf ausging, das Christenthum ganz zu verflüchtigen, und aus dem Leben Christi nur das Symbol einer geistigen Mittheilung Gottes zu machen, die Idee der erlösenden Gotteskraft an die Stelle des historischen Erlösers zu setzen, und aus einer solchen Richtung konnte sogar ein Gegensatz gegen das historische Christenthum sich entwickeln, wie wir später Beispiele davon finden werden.

Wenn diese Gnostiker von dem Standpunkte ihres schon fertigen Systems neutestamentliche Schriften lasen, konnten sie das-

1) Wie aus der Auffassung der alttestamentlichen Theophanieen bei Philo, der Ansicht einer jüdischen Sekte von den Angelophanieen bei Justin. Dial. c. Tryph., s. Bd. I. S. 53, hervorgeht.

selbe leicht überall wiederfinden, indem sie nur Anschließungspunkte für dasselbe suchten. Im Vertrauen auf das innere Licht ihrer höheren geistigen Natur, das ihnen Alles aufschließen sollte, kümmerten sie sich wenig um den **Buchstaben** der Religionsurkunden. Auf jeden Fall wollten sie von innen heraus, das heißt, aus ihren über allen Zweifel erhabenen Anschauungen, Alles erklären, sie verschmähten die, um den Geist aus der Hülle des Wortes zu entwickeln, nothwendigen Vermittlungen, sie verachteten die Gesetze des Denkens und der Sprache[1]) und waren dadurch bei der Auslegung der Religionsurkunden allen Arten der Täuschung preisgegeben, konnten auch, ohne die Absicht zu täuschen, Andere, welche eben so wenig mit jenen Gesetzen bekannt waren, in den Kreis ihrer Anschauungen und Vorstellungen hineinbannen. Indem sie z. B. das Wort „Welt" in allen Stellen des neuen Testaments, wo es vorkommt, in derselben Bedeutung verstanden, das Objektive und Subjektive nicht auseinander hielten, konnten sie leicht Beweise dafür finden, daß die ganze irdische Schöpfung etwas Mangelhaftes sey, nicht von dem höchsten, vollkommenen Gott herrühren könne. Die Parabeln, für deren Einfalt und praktische Tiefe sie keinen Sinn hatten, waren ihnen daher, weil eine willkührliche Auslegung, wenn sie einmal den Vergleichungspunkt außer Acht gelassen, hier den freiesten Spielraum hatte, besonders willkommen. Die Polemik gegen die willkührliche Bibelauslegung der Gnostiker hatte aber auch den vortheilhaften Einfluß, daß sie deren Gegner auf das Bedürfniß einer nüchternen grammatisch-logischen Bibelauslegung aufmerksam machte, und sie zur Aufstellung der ersten hermeneutischen Canones veranlaßte, was sich mit manchen Beispielen aus dem Irenäus, Tertullianus, Clemens und Origenes belegen läßt.

Wie die Meinung, daß Lüge erlaubt und nothwendig sey zur Leitung der Menge, in dem Aristokratismus der alten Welt begründet ist und somit erst durch das Christenthum alle Rechtfertigung der Lüge abgeschnitten, und die in dem gemeinsamen Charakter der Vernunft oder der Ebenbildlichkeit Gottes liegende unbedingte Pflicht der Wahrhaftigkeit zur allgemeineren Anerkennung gebracht werden konnte: so war auch mit den Reactionen des alten Aristokratismus, wozu der Gnosticismus gehört, immer verbunden, daß jener Grundsatz der Heiligung der Lüge durch ihren Zweck sich wieder einschlich. Vermöge jenes Gegensatzes, welchen die Gnostiker zwischen Psychikern und Pneumatikern mach-

1) Origenes zeigt Philocal. c. 14, wie sehr die Gnostiker durch die *ἄγνοια τῶν λογικῶν* bei der Bibelauslegung in ihren Irrthümern bestärkt wurden.

ten, konnten sie es gut heißen, daß man, von dem Standpunkte Jener zu dem Standpunkte Dieser sich herablassend, das Falsche ihnen sage, weil sie doch die reine Wahrheit zu vernehmen unfähig seyen. Dieser Grundsatz würkte auf ihre Auslegung des neuen Testaments ein und machte sie zu Erfindern der exegetischen Accommodationstheorie. Manche unter ihnen sagten: Christus und die Apostel hätten sich nach den verschiedenen Standpunkten der Menschen, zu denen sie geredet, verschieden ausgesprochen, sie hätten sich an diese verschiedenen Standpunkte angeschlossen; mit den Psychikern, den auf dem Standpunkte des blinden, bewußtlosen Glaubens, des Autoritäts- und Wunderglaubens sich Befindenden (den in jüdischen Vorurtheilen Befangenen), hätten sie nur von einem Demiurgos geredet, da ja doch ihre beschränkten Naturen nichts Höheres hätten fassen können. Die höheren Wahrheiten aus der Aeonenwelt und über dieselbe hätten sie nur einem kleinen Kreise von Geweihten, die vermöge ihrer höheren Geistesnatur (als πνευματικοί) für solche Wahrheiten empfänglich gewesen, mitgetheilt und dieselben sonst nur durch einzelne, nur solchen Naturen verständliche Bilder und Winke angedeutet. Jene höhere Weisheit hätten sie, wie Paulus 1. Korinth. 2, 6 sage, nur unter den Vollkommenen im lebendigen Worte vorgetragen, und nur durch das lebendige Wort sollte sie in dem Kreise der Geweihten stets fortgepflanzt werden. Erst die Kenntniß dieser geheimen Ueberlieferung gebe daher den rechten Schlüssel zur tieferen Schrifterklärung. Wenn auch andere Kirchenlehrer, auf welche der Geist des Platonismus zu viel eingewürkt hatte, von jenem aristokratischen Elemente nicht ganz frei waren und so auch die Accommodationstheorie zu begünstigen sich verleiten ließen, so trat doch der ungetrübte ernste christliche Geist in einem Irenäus nachdrücklich dagegen auf, wenn er sagt[1]: „Die Apostel, welche ausgesandt worden, damit die Irrenden finden, damit die Blinden sehen, damit die Kranken geheilt werden sollten, sprechen gewiß nicht mit ihnen nach ihren damaligen Meinungen, sondern der Offenbarung der Wahrheit gemäß. Welcher Arzt, der die Kranken heilen will, wird nach den Lüsten der Kranken handeln, und nicht vielmehr, wie es zur Heilung geeignet ist? — Die Apostel, welche Jünger der Wahrheit waren, sind fern von aller Lüge; denn die Lüge hat mit der Wahrheit, wie die Finsterniß mit dem Lichte, nichts gemein. Unser Herr, der die Wahrheit ist, log also nicht."

Andere erlaubten sich vom Standpunkte ihrer Gnosis das

1) Lib. III. c. 5.

ganze neue Testament einer sehr kühnen Kritik zu unterwerfen, indem sie sagten: Aus dem Unterrichte der Apostel selbst könne man die reine Lehre Christi noch nicht erkennen, denn sie wären noch zum Theil in psychischen oder jüdischen Meinungen befangen gewesen, der Pneumatikos müsse in ihren Schriften das Psychische von dem Pneumatischen sondern. Oder sie wagten sogar in den Reden Christi zu unterscheiden, was in ihm der psychische Christus nach Eingebung des Demiurgos, was die noch in der Mitte zwischen dem Reiche des Demiurgos und dem Pleroma schwebende, noch nicht zu ihrer völligen Ausbildung gelangte göttliche Weisheit[1]), und was der höchste νοῦς aus dem Pleroma durch ihn gesprochen[2]).

Wir erkennen leicht, wie hier in der theosophischen Anschauungs- und Ausdrucksweise eine ganz rationalistische Denkweise, welche über den historischen Christus und das historische Christenthum sich erheben will, verhüllt ist. Die Ansicht von einem Gegensatze zwischen der Idee und der Erscheinung in dem ursprünglichen Christenthume selbst, einer Perfektibilität des Christenthums, vermöge welcher es sich von dem, was in seiner ersten Erscheinungsform die reine Entwickelung der Idee hemmte und trübte, erst reinigen und frei machen sollte, liegt hier zum Grunde. In der Person Christi selbst wird unterschieden das, was der Idee, und das, was dem Trübenden der zeitlichen Erscheinung angehört, was er Wahres in der Unmittelbarkeit der Begeisterung, aus einer über alles Zeitliche sich erhebenden Anschauung heraus, und was er von dem Standpunkte einer durch Zeitideen getrübten Reflexion gesprochen.

Diese Gnostiker waren großentheils nicht gesonnen, sich von der übrigen Kirche loszureißen und abgesonderte Gemeinden zu stiften. Sie waren ja überzeugt, daß die Psychiker, von ihrem Standpunkte aus, das Christenthum nicht anders als in der kirchlichen Form auffassen, daß sie zu keiner höheren Stufe, als dem blinden Autoritätsglauben, gelangen könnten, daß ihnen der Sinn für die höhere Geistesanschauung ganz abgehe, darum wollten sie diese Gemein-Kirchlichgesinnten[3]) in ihrer Glaubensruhe nicht stören, sie wollten, an die gewöhnlichen Gemeindeversammlungen sich anschließend, neben denselben eine Art von theosophischen Schulen, von christlichen Mysterien, stiften, in welche Diejenigen, bei denen sie jenen nicht Allen gegebenen höheren Sinn wahrzunehmen glaubten, eingeweiht werden sollten. Sie beklagten sich dar-

---

1) Die Sophia, Achamoth; s. unten.
2) S. Iren lib. III. c. 2.
3) Τοὺς κοινοὺς ἐκκλησιαστικούς.

über, daß man sie Häretiker nenne, da sie doch mit der Kirchenlehre ganz übereinstimmten [1]).

Was würde aber aus der Kirche geworden seyn, wenn ihnen diese Absicht, sich durch eine solche Unterscheidung zweier verschiedenen Standpunkte der Religion in der Kirche zu verbreiten, gelungen wäre? Das Wesen der Kirche, welches keinen solchen Gegensatz zuläßt, welches auf der Thatsache Eines alle Geister zu derselben höheren Lebensgemeinschaft mit einander verbindenden Glaubens beruht, das eigenthümliche Wesen des Christenthums selbst würde dadurch aufgelöst worden seyn. Das Christenthum konnte, wie wir gesehen haben, zu einem mehr jüdischen Standpunkte sich wieder herablassen, eine jüdische Hülle, in der es sich fortpflanzte, in dem Bewußtseyn der allmählig zur christlichen Freiheit zu erziehenden Menschen sich anbilden. Es blieb doch das Wesen der Kirche, wenngleich in einer demselben nicht entsprechenden, aus der Reaction eines früheren Standpunktes herrührenden Form. Aber die Kirche hätte ihr Wesen und Daseyn selbst einbüßen, zur Lüge werden müssen, wenn sie diesen Gegensatz in ihrem Innern hätte Raum gewinnen lassen. Daher mußte der Geist, der ausstößt, was er sich auf keine Weise anbilden und verähnlichen kann, die Männer von den entgegengesetztesten theologischen Richtungen zur Bekämpfung dieser dem Leben der Kirche selbst unmittelbar drohenden Reaction mit einander verbinden.

Der Gnosticismus hatte einen zwiefachen Kampf zu bestehen, den Kampf mit dem in seiner Selbstständigkeit sich behauptenden christlichen Princip und dem Platonismus. Plotin, der in seinen Werken nirgends auf die Bestreitung des Christenthums sich einläßt, glaubte als Gegner der Gnostiker auftreten zu müssen, weil diese mit ihrer Spekulation den Plato und die alte hellenische Philosophie weit zu überflügeln vorgaben [2]). Er thut ihnen offenbar Unrecht, wenn er sie beschuldigt, daß, was sie lehrten, theils nur von Plato entlehnte Ideen seyen, theils sie, um ein eigenes System zu bilden, manches Neue erfänden, was aber nichts

---

1) Quaeruntur de nobis, quod, cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstineamus nos a communicatione eorum, et cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos. Iren. lib. III. c. 15.

2) Er macht ihnen zum Vorwurf, daß sie Platon's Lehren verdreheten, und in einem nachtheiligen Lichte darzustellen suchten: Ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μή. Sie sollten nicht, ἐν τῷ τοὺς Ἕλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν τὰ αὐτῶν ἐν συστάσει παρὰ τοῖς ἀκούουσι ποιεῖν. Ennead. II. l. IX. Vgl. auch Porphyrius Lebensbeschreibung Plotin's, c. 16.

Wahres sey[1]). Ihr Gegensatz mit dem Platonismus war ja keineswegs ein, um sich über das Alterthum erheben zu können, willkührlich erstrebter, sondern ein in ihrem religiösen und philosophischen Standpunkte nothwendig begründeter, wie Plotin selbst durch die Art, wie er sie bekämpft, zu erkennen giebt. Von jenem Standpunkte, sowohl von Seiten des christlichen als des orientalisch-theosophischen Elements in demselben, mußten sie zwar Anklänge der Wahrheit in Plato zu finden glauben, aber doch das wahre Licht über die Geschichte des Universums bei ihm vermissen. Dem Plotin freilich konnte von seinem hellenisch-philosophischen Standpunkte ihre neue Richtung, sowohl in Beziehung auf das Wahre, als das Falsche darin, nur ein Abfall von der alten gesunden Bildung, etwas der hellenischen Besonnenheit Widerstreitendes, zu seyn scheinen. Er glaubte eine schwärmerische Richtung, welche die Geister gefangen genommen und für die Gründe der Vernunft sie unempfänglich machte, um sich greifen zu sehen[2]). Von der einen Seite ist der Gegensatz des platonischen Princips gegen die Gnosis bei Plotin auch gegen das Christenthum selbst, gegen das Christliche bei den Gnostikern gerichtet, von der andern Seite trifft er mit dem Gegensatze, der auch von dem christlichen Standpunkte selbst gegen die Gnosis sich bilden mußte, zusammen, und es ist merkwürdig, das, was er in dieser Beziehung sagt, mit dem, was christliche Bestreiter der Gnosis Aehnliches sagten, zu vergleichen.

Was das Erste betrifft, so ist hier vor Allem zu erwähnen der Gegensatz mit dem teleologischen Gesichtspunkte. Wenn auch in dem ursprünglichen, nicht so consequent durchgebildeten Platonismus ein solcher stattfinden konnte, so ist er

1) Ὅλως γὰρ αὐτοῖς τὰ μὲν παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δὲ ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται.

2) Wenn Plotin sagt, es werde, daß die Alten über die geistigen Dinge viel Besseres gesagt hätten, leicht erkannt werden von Denen, welche nicht durch den unter die Menschen sich verbreitenden Wahn getäuscht wären (τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιθέουσαν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην), so fragt sich, ob unter dieser ἀπάτη die sich verbreitende Gnosis, oder das umsichgreifende Christenthum zu verstehen ist. Es wäre dann die einzige Stelle, in welcher er das Christenthum angreift, und merkwürdig, daß es nur einmal geschieht und auf eine unbestimmte Weise. Es war wohl Schonung gegen eine religiöse Ueberzeugung, die in seinen nächsten Umgebungen Anhänger haben mochte. — Polemische Beziehungen gegen das Christenthum überhaupt sind auch von Kreuzer in seiner Recension der Ausgabe von Heigl in den Studien und Kritiken, 1834, II und von Baur in seiner Untersuchung über dieses Buch Plotin's in seinem Werke über die Gnosis, S. 418 u. d. f., erkannt worden, doch kann ich nicht in allen Stellen, in welchen der Letztere solche Beziehungen entdecken wollte, mit ihm übereinstimmen.

durch die strenge systematische Consequenz des neoplatonischen Monismus [1]) ausgeschlossen. Es findet hier nur die immanente Nothwendigkeit des Begriffs, in der Entwickelung von dem Absoluten auch bis zur Grenze alles Seyns, statt. Das Teleologische in dem Handeln der geistigen Mächte, welche die Gnosis erscheinen läßt, wie dieses an die Stelle der immanenten Nothwendigkeit eines Entwickelungsprocesses gesetzte transitive Handeln, mußte dem Plotinos als eine anthropopathische Verfälschung der *νοητά* erscheinen, als eine Uebertragung der von menschlichen und zeitlichen Verhältnissen hergenommenen Begriffe des Zweckes und des dadurch bestimmten Anfangs einer Handlung auf eine über diese Kategorieen erhabene Weltordnung [2]). So findet er etwas Lächerliches darin, daß sie, das Verhältniß des menschlichen Künstlers zu seinem Werke auf den Demiurgos übertragend, sagten, er habe die Welt geschaffen zu seiner Verherrlichung [3]). Aber jene Gnostiker der von uns als die erste bezeichneten Klasse würden eine solche Vergleichung und Analogie keineswegs zurückgewiesen, sondern von dem Standpunkte ihrer Anschauungsweise, vermöge welcher sie nachzuweisen suchten, wie die höchste Stufe des Seyns auf allen nachfolgenden sich abbilde, wohl zu benutzen gewußt haben.

Ferner erschien dem Plotin nach der von ihm angenommenen immanenten Nothwendigkeit des kosmischen Entwickelungsprocesses, in welchem ein Jedes den Platz hat, der ihm als Theil zukommt, die Frage, mit deren Beantwortung die Gnostiker sich so viel abmühten: woher das Mangelhafte und Böse, eben so thöricht, als ihre Antwort auf eine solche Frage. Die christliche Lehre von einem Sündenfalle mußte ihm von dem Standpunkte dieser monistischen Weltanschauung in gleichem Lichte erscheinen.

Er sagt von den Gnostikern, daß sie, über die Vernunft sich erheben wollend, eben dadurch in die Unvernunft verfielen [4]). Ein Satz, der aber von dem Standpunkte Plotin's nicht bloß gegen die phantastische Spekulation der Gnostiker, sondern auch gegen den christlichen Offenbarungsbegriff und gegen den christlichen Begriff von der göttlichen Gnade sich richten mußte.

---

1) So glaube ich Plotin's System, ohngeachtet seiner Lehre von der *ὕλη*, welche doch nichts Positives ist, sondern nur die Grenze alles Seyns bildet, nennen zu können.

2) *Τὸ δὲ διὰ τί ἐποίησε κόσμον, ταὐτὸν τῷ διὰ τί ἐστι ψυχή; Καὶ διὰ τί ὁ δημιουργὸς ἐποίησεν; Ὅ πρῶτον μὲν ἀρχὴν λαμβανόντων ἐστὶ τοῦ ἀεί.*

3) *Γελοῖον τὸ ἵνα τιμῷτο, καὶ μεταφερόντων ἀπὸ τῶν ἀγαλματοποιῶν τῶν ἐνταῦθα.*

4) *Τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν.*

Auch darin wird Plotin's Gegensatz zu dem gnostischen Standpunkte zugleich ein gegen den christlichen selbst gerichteter seyn, wenn er es an den Gnostikern als etwas sehr Thörichtes tadelt, daß sie sich über die großen Weltkörper zu erheben wagten, daß sie ihre Seele und die der schlechtesten Menschen eine unsterbliche und göttliche nannten, in den Gestirnen aber, in deren Lauf eine ungestört nach unwandelbaren Gesetzen handelnde Seele sich zu erkennen gebe, nur Vergängliches wahrzunehmen glaubten [1]). Die Seele des Menschen erscheint dem Plotin weit niedriger, als jene ewig sich gleichbleibende, über allen Wechsel und alle Affekte erhabene, die jenen großen Weltkörpern einwohne.

Wenngleich der Vorwurf des Hochmuthes, welchen Plotin den Gnostikern machte, von dieser Seite derselbe war, welcher von dem heidnischen Standpunkte überhaupt der ganzen christlichen Anschauungsweise gemacht wurde, so konnte er doch von einer andern Seite, wo er den Hoch- und Uebermuth der Gnostiker anklagte, die Demuth an ihnen vermißte, mit dem christlichen Standpunkte selbst übereinstimmen. „Unverständige Menschen — sagt er — folgen solchen Reden, wenn sie auf einmal hören: Du wirst besser seyn, nicht allein als alle Menschen, sondern auch als alle Götter; denn groß ist unter den Menschen der Hochmuth, und bald wird sich der vorher gering von sich denkende und zu den Gewöhnlichen sich rechnende Mensch [2]) überheben, wenn er hört: Du bist ein Sohn Gottes, die Uebrigen aber, welche du bewunderteſt, sind keine Solche, und was sie von den Vätern empfangen haben und ehren, ist nicht das Rechte, du aber bist höher auch als der Himmel, ohne etwas zu thun" [3]). Mit diesem Vorwurfe gegen die ihrer höheren pneumatischen Abstammung und Natur sich rühmenden Gnostiker stimmt auch Irenäus überein, wenn er von ihnen sagt [4]): „Wer sich ihnen hingegeben hat, der ist gleich aufgeblasen, der glaubt weder im Himmel, noch auf Erden zu seyn, sondern schon dem Pleroma anzugehören, und voller Hochmuth geht er einher." Hier stim-

1) *Οὐδὲ τὴν μὲν αὐτῶν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ θείαν λέγειν καὶ τὴν τῶν φαυλοτάτων ἀνθρώπων, τὸν δὲ οὐρανὸν πάντα καὶ τὰ ἐκεῖ ἄστρα μὴ τῆς ἀθανάτου κεκοινωνηκέναι.*

2) *Ὁ πρότερον ταπεινὸς καὶ μέτριος καὶ ἰδιώτης ἀνήρ.* Vermöge dieser Zusammensetzung gleichartiger Prädikate scheint mir das *ταπεινόν* hier von der Niedrigkeit verstanden werden zu müssen, und diese Stelle nicht zu denen gerechnet werden zu können, in denen sich ein Anstreifen an den christlichen Begriff der Demuth findet.

3) *Κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ, οὐδὲν πονήσας.*

4) Lib. III. c. 15.

men, wie wir sehen, der unspekulative christliche Kirchenlehrer und der heidnische Philosoph in ihrer Bestreitung des geistlichen Hochmuthes der Gnostiker ganz mit einander überein. Aber doch fragt es sich, ob nicht Plotin von seinem Standpunkte über die Christen, die sich durch die Gnade Kinder Gottes geworden zu seyn rühmten, die von den Vätern überlieferte Religion und Bildung verachteten, eben so urtheilen mußte, ob er nicht, als er jenes schrieb, an die Christen überhaupt zugleich dachte.

Indem Plotin, der die verschiedenen Partheien der Gnostiker nicht unterscheidet [1]), an Diejenigen unter denselben denkt, welche einen absoluten Gegensatz zwischen dem Demiurgos und dem höchsten Gott und den beiden Weltordnungen behaupteten, sagt er, daß ihre Lehren zu demselben praktischen Ergebnisse hinführten, wie die Grundsätze der Schule Epikur's, welche alles Göttliche verläugne und die Lust zum höchsten Gute mache. Denn wenn diese Welt von allem Göttlichen ganz entfremdet sey und nichts Göttliches in ihr sich offenbaren und verwürklichen könne, so würde daraus folgen, daß nichts übrig bliebe, als der Lust und dem Nutzen zu dienen [2]), wenn Einer nicht durch seine sittliche Natur besser wäre, als ein solches System [3]). Mit Recht leitet er auch aus diesen ihren Grundprincipien den Mangel ab, daß von der Sittenlehre in ihren Systemen gar nicht die Rede sey [4]), und er schließt dann mit den Worten: „Zu sagen: schaue zu Gott hin, das thut nichts zur Sache, wenn man nicht lehrt, wie man auch dazu gelange, zu ihm hinzuschauen; denn was hindert Einen, möchte man sagen, zu ihm hinzuschauen und sich keiner Lust zu

1) Dies hat auch Baur erkannt. S. dessen angeführtes Buch S. 446. In Beziehung auf das Theoretische, die speculative Weltanschauung, läßt sich allerdings, worin ich mit Baur übereinstimme, die meiste Beziehung auf den valentinianischen Grundstamm der gnostischen Systeme in diesem Buche finden. In Hinsicht des Praktiichen scheint die Polemik gegen schroff dualistische antinomistische Auffassung am meisten gerichtet zu seyn, wie ja auch Plotin's Schüler, Porphyr, in seinem Werke „über die Enthaltung des Fleischessens" diese Richtung bestreitet. Ich kann in dem Buche nichts finden, was nicht daraus hinlänglich erklärt werden könnte, was, wie Baur meint, gerade auf die marcicnitische Sekte sich beziehen könnte. Bei dieser hätte Plotin den strengen sittlichen Geist nicht unbemerkt lassen können. Die vorherrschend prakiische Richtung Marcion's war auch am wenigsten geeignet, Berührungen zwischen dieser Schule und der neoplatonischen zu veranlassen. — Merkwürdig ist es aber, daß Porphyr keine der uns bekannten Gnostiker, sondern uns ganz unbekannte nennt. Auch von den Werken, die er anführt, mit denen sich die von ihm bezeichneten Gnostiker viel beschäftigt haben sollen, ist uns nichts bekannt. Vielleicht würden wir die Elemente einer vorchristlichen Gnosis genauer kennen, wenn wir diese Schriften hätten.

2) *Ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνιαῦθα δὴ ὀφθείη ὑπάρχον.*

3) *Εἰ μήτις τῇ φύσει τῇ αὑτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων.*

4) *Μηδένα λόγον περὶ ἀρετῆς πεποιῆσθαι.*

enthalten, oder seinen Zorn nicht zu mäßigen, indem man zwar des Namens Gott gedenkt, allen Leidenschaften aber zugleich sich hingiebt. Die Tugend, die zum Ziele fortschreitet und mit Weisheit gepaart in der Seele wohnt, läßt Gott schauen. Wenn aber ohne wahre Tugend Gott genannt wird, ist es ein leerer Name."

Der beste Eintheilungsgrund der gnostischen Sekten wird sich aus dem, was wir über den bedeutendsten Unterschied unter denselben bemerkt haben, ergeben. Je nachdem sie nämlich einem schrofferen oder milderen Dualismus zugethan waren; je nachdem sie den Demiurgos für ein dem höchsten Gott durchaus fremdartiges und entgegengesetztes, oder ein demselben nur untergeordnetes und ihm schon in der vorchristlichen Zeit bewußtlos zum Organ dienendes Wesen erklärten; je nachdem sie den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und dem Christenthume, die Verbindung zwischen dem alten und dem neuen Testamente, als Einem Ganzen theokratischer Entwickelung, anerkannten, oder ihn verläugneten und hier nur einen Gegensatz gelten lassen wollten. Dies kurz zusammenzufassen, können wir die gnostischen Sekten eintheilen in die dem Judenthume sich anschließenden und die demselben sich feindselig entgegenstellenden. Wenn wir den in dem Begriffe hier scharf bezeichneten Gegensatz in der Erscheinung nicht immer in gleicher Schärfe auftreten, sondern in manchen Uebergängen aus einem starren zu einem fließenden ihn werden sehen: so ist dies eine in solcher Zeit der Gährung und Mischung natürliche Erscheinung, was ja auch bei andern sonst wohl begründeten Gegensätzen vorkommt, und es kann dies daher gegen die Richtigkeit unserer Eintheilung nichts beweisen.

Wie die ersten Gegensätze in der Auffassung des Christenthums aus der Geburtsstätte desselben im Judenthume hervorgegangen sind, ist dies auch mit der Gnosis der Fall, wenngleich diese sich nachher zu einer dem Judenthume schroff entgegengesetzten Richtung entwickelte. Wir bemerkten ja unter den judaisirenden Sekten selbst gnostische Elemente, welche aus den unter den Juden verbreiteten mystischen, theosophischen und spekulativen Richtungen abzuleiten sind. Es kann daher manche Erscheinungen geben, bei welchen es streitig ist, ob wir sie den judaisirenden oder gnostischen Sekten beizuzählen haben, und da es solche Erscheinungen sind, welche auf der Grenze zwischen beiden sich befinden, Uebergangspunkte bilden, kann auch beides sein Recht haben, daß wir die Entwickelung der judaisirenden Sekten damit enden, oder die Ent-

wickelung der gnostischen Sekten damit anfangen. Wo aber eine Erscheinung nach ihrem Geiste und Charakter auf vorherrschende Weise dem jüdischen Standpunkte angehört, wenngleich einzelnes dem Gnosticismus Verwandte sich dabei bemerken läßt, werden wir doch nicht umhin können, eine solche Erscheinung auch dem jüdischen Standpunkte zuzueignen. Wo gewisse Richtungen, Ideen in der geistigen Atmosphäre einer Zeit vorherrschen, kann es nicht fehlen, daß sie sich Allem beimischen, was nur irgendwie einen Anschließungspunkt dafür gewährt, sey es auch bei sonst ganz entgegengesetzter Tendenz. Dies gilt von der in den Clementinen sich darstellenden religiösen Richtung [1]. Wenngleich zuzugeben ist, daß einzelne dem Gnosticismus verwandte Ideen in diesem Buche sich finden, so ist doch das Streben nach einer Vereinfachung der Glaubenslehre, der Lehre von einer durch Moses und Christus nur wiederhergestellten einfachen Urreligion, der rein jüdische Begriff von der πίστις, das Hervorheben der äußerlichen Werke, das Geltendmachen des Verdienstes derselben, die vorherrschend veräußerlicht-praktische Richtung, — Alles, was der Gnostiker selbst nur dem für die Gnosis unempfänglichen Psychiker zuschreiben würde — alles Dies etwas zu sehr gerade den jüdischen Standpunkt in seinem Gegensatze mit der Gnosis Bezeichnendes, als daß wir in Zweifel darüber seyn könnten, in welche Kategorie wir diese Erscheinung zu setzen haben, wie sie selbst auch polemisch gegen den Gnosticismus auftritt, als dessen Repräsentant Simon Magus hier erscheint. Wir müssen die Richtung der Clementinen, als eine selbst nicht dem Gnosticismus angehörende, sondern als eine den Gipfelpunkt des jüdischen Standpunktes darstellende, dem Marcionitismus entgegensetzen. Den dem Marcionitismus am meisten entgegengesetzten Gipfelpunkt des Judaismus setzen wir darin, daß die Clementinen in dem Christenthume gar nichts Neues anerkennen, sondern nur eine Wiederherstellung des reinen Mosaismus daraus machen. Insofern in den Clementinen nur von der Wiederherstellung einer einfachen monotheistischen Urreligion die Rede, das Judenthum von seinen prophetischen Elementen ganz entleert wird, können wir eher einen Vorboten des Muhamedanismus, als eine Erscheinungsform des Gnosticismus darin sehen.

---

1) Ich muß mich hierüber erklären, im Gegensatze des Dr. Baur. Die Art, wie wir in der Eintheilung der gnostischen Sekten uns von einander unterscheiden, hängt freilich mit der Verschiedenheit, welche in der Auffassungsweise des ganzen Gnosticismus zwischen uns stattfindet, zusammen, und diese Verschiedenheit wieder mit der Grundverschiedenheit unsres theologischen Standpunktes. Ich habe mich auf Polemik nicht weiter einlassen zu müssen geglaubt, da die Gründe für meine Entwickelung in dieser selbst vorliegen.

Wenn wir nun aber jene zwei Hauptklassen der Gnostiker annehmen zu müssen glauben, so läßt sich dabei noch eine zwiefache Gestaltung jener zweiten antijüdischen Richtung denken, entweder nämlich, daß das Christenthum in schroffem Gegensatze mit dem Judenthume dargestellt, dafür aber in desto engere Verbindung mit dem Heidenthume gesetzt wird, wenn auch nicht mit dem mythologischen, doch mit dem spekulativen Elemente des Hellenismus, oder, daß das Christenthum aus dem Zusammenhange mit allem Früheren herausgerissen wird, um es in seiner vollen Erhabenheit über alles Vorhergegangene, in seiner Alles überstrahlenden Herrlichkeit erscheinen zu lassen, es von aller Trübung durch Elemente eines vorhergegangenen Standpunktes zu befreien. Die zuerst bezeichnete Gestaltung des Gnosticismus wird, indem sie das Christenthum vielmehr mit dem Heidenthume als dem Judenthume verbindet, den theistischen Standpunkt selbst in seinem Gegensatze zu dem der Naturreligion verkennen müssen, daher den Charakter des Christlichen am meisten beeinträchtigen. Die zweite Gestaltung hingegen wird durch das, wenn auch mißverstandene, doch rein-christliche Interesse, was sie beseelt, mit dem Geiste des Gnosticismus selbst, von dem sie nach einer Seite hin angezogen wird, in Kampf gerathen [1]).

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen gehen wir nun zu den einzelnen gnostischen Sekten über, und wir reden der Eintheilung zufolge, welche uns als die zweckmäßigste erschien, zuerst von den gnostischen Sekten, welche, an das Judenthum sich anschließend, eine allmählige Entwickelung der Theokratie in der Menschheit, von einer ursprünglichen Grundlage derselben aus, annahmen.

β. Die einzelnen Sekten.

I. An das Judenthum sich anschließende gnostische Sekten.

a. Cerinthus.

Cerinth ist am meisten dazu geeignet, als Uebergangspunkt von den judaisirenden Sekten zu den gnostischen zu dienen. Bei ihm findet das, was wir vorhin bemerkt haben, seine Anwendung, daß es streitig seyn kann, ob wir ihn in die eine oder die andere Klasse dieser Sekten aufzunehmen haben, da, wie es sich aus dem

1) Ich erkenne gern mit Dank, daß ich zu dieser neuen Modification der in meiner genetischen Entwickelung und in der ersten Auflage meiner Kirchengeschichte vorgetragenen Eintheilung ohne die Anregung, die mir durch die Ausstellungen des Herrn Dr. Baur gegen meine Eintheilung gegeben worden, vielleicht nicht gekommen seyn würde.

früher Bemerkten erklärt, Elemente des Ebionitismus und des Gnosticismus bei ihm zusammenkommen. Daher konnten schon unter den Alten entgegengesetzte Berichte von entgegengesetzten Standpunkten aus über seine Lehre sich bilden, je nachdem nur das Gnostische oder nur das Judaistische hervorgehoben wurde[1]), und daher konnte der Streit darüber noch bis in die neuere Zeit fortdauern. Auch nach der Chronologie ist Cerinth Derjenige, welcher als Repräsentant des vom Judaismus in den Gnosticismus übergehenden Standpunktes betrachtet werden kann, denn er trat, an der Grenze des apostolischen Zeitalters, in Kleinasien auf, als, nachdem zuerst nur das pharisäische Judenthum in das Christenthum sich eingemischt hatte, nun die dem Essäismus verwandten Richtungen darauf folgten. Wie wir schon in den Briefen, welche Paulus von seiner ersten Gefangenschaft aus geschrieben hat, Spuren einer solchen hervortretenden Erscheinung finden, sind wir durchaus nicht berechtigt, die auf Schüler des Apostels Johannes selbst zurückführende Ueberlieferung, von der Irenäus zeugt, daß Cerinth Zeitgenosse dieses Apostels gewesen und von demselben bestritten worden, in Zweifel zu ziehen. Es ist nicht unwahrscheinlich, was Theodoret berichtet[2]), daß er aus Alexandria herkam, durch die alexandrinisch-jüdische Theologie den ersten Anstoß erhielt, Keime seiner Lehren daher entlehnte, und erst später in Kleinasien erschien.

Den jüdischen Standpunkt erkennen wir bei Cerinth darin, wenn er zwischen Gott und der Welt eine unendliche Kluft setzt, und hier schließt sich die Annahme vieler Mittelwesen oder Engel, niederer und höherer Geister an, durch welche diese Kluft ausgefüllt werde. Die Lehre von den verschiedenen Klassen der Engel nahm ja in der späteren jüdischen Theologie einen sehr bedeutenden Platz ein. Durch solche Engel — lehrte er — habe Gott diese Welt geschaffen, denn es schien ihm etwas des höchsten Gottes Unwürdiges, mit dieser seinem Wesen so fremdartigen Welt in eine unmittelbare Berührung zu kommen[3]). An die Spitze dieser Engel

1) Von der einen Seite Irenäus, bei dem aber das judaistische Element doch durchscheint, von der andern Seite der Presbyter Cajus zu Rom und der Bischof Dionysius von Alexandria in ihren durch Eusebius uns aufbewahrten Berichten.

2) Haeret. fab II 3.

3) Auch Philo glaubte in der Natur des Menschen das Höhere, was unmittelbar von Gott herrühre, und das Niedere, was durch niedere Geister gebildet worden, unterscheiden zu müssen; s. de mundi opificio §. 24, und einen Anschließungspunkt findet diese Vorstellung bei Plato im Timäus T. IX. p. 326, ed. Bipont., daß das Ewige, Göttliche im Menschen von dem höchsten Gott selbst herrühre, das Sterbliche von den untergeordneten Göttern; ihnen zugeschrieben das ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνειν. Auch

stellte er einen, der, in seinem Handeln auf dieser Stufe des Daseyns, in seinem Verhältnisse zu dieser niederen Welt den höchsten Gott abbilden, ihm, ohne ihn zu kennen, zum Organ dienen sollte [1]). Er schloß sich der Vorstellung an, daß das mosaische Gesetz durch Engel bekannt gemacht worden, und er gebrauchte diese Vorstellung auf die schon bemerkte Weise, um mit dem göttlichen Ursprunge des Judenthums zugleich dessen untergeordnete Stellung zu bezeichnen. Jenen an der Spitze stehenden Engel mag er wohl vorzugsweise als den Regierer des jüdischen Volkes, durch den der höchste Gott sich demselben offenbarte, betrachtet haben. Ueber ihn konnte sich wenigstens das jüdische Volk im Ganzen nicht erheben, wenn auch eine kleine Zahl von Erleuchteten, der geistige Kern des israelitischen Volkes, eine Ausnahme machte. Man glaubte in ihm den höchsten Gott selbst zu haben und zu verehren. So hatte ja auch Philo von der großen Masse der Juden, welche den Typus des Volkes Gottes objektiv darzustellen bestimmt sey, welche aber Gott nur auf vermittelte Weise, wie er sich in äußerlicher Offenbarung und in seinen Würkungen überhaupt oder in seinem Logos darstellt, erkannt, oder welche den Logos für den höchsten Gott selbst gehalten hätten, und deren Gott der Logos selbst sey, Diejenigen unterschieden, welche über alles Vermittelte und Positive zur unmittelbaren Berührung des Geistes mit dem Absoluten, dem ὤν oder dem ὄν selbst, sich erhoben hätten, deren Gott der höchste Gott selbst sey [2]). Philo fand in solchen Stellen des alten Testaments, wo, nachdem ein Engel gesprochen, Gott selbst redend eingeführt wird, Gen. 31, 13, den untergeordneten Standpunkt religiöser Entwickelung bezeichnet, auf welchem der Engel, durch den Gott sich offenbart, für Gott selbst angesehen wird, oder zu dem vielmehr Gott, in der Form eines

---

die von den Gnostikern nachher, wie wir sehen werden, weiter ausgebildete Lehre von den verschiedenen Elementen in der menschlichen Natur, welche theils von dem höchsten Gott, theils von dem Demiurgos herrühren, konnte sich hier anlehnen.

1) So fassen wir nach der Darstellung des Irenäus, lib. I. c. 26: „Non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa et ignorante eum, qui est super omnia, Deum,“ die Lehre Cerinths auf. Es ist freilich möglich, daß Irenäus unwillkührlich das ihm geläufige Gepräge der späteren Gnosis auf die Lehren Cerinths übertragen und diesem dadurch etwas ihm Fremdes geliehen hat. Aber wenigstens paßt es durchaus zu dem Zusammenhange seiner Lehren, und findet in der Vergleichung mit andern gnostischen Systemen seine Bestätigung, daß er sich einen der Engel als den Regierer auf dieser Stufe des Daseyns gedacht, und ihn daher besonders als den Weltbildner bezeichnet hat.

2) Οὗτος (ὁ λόγος) ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων ὁ πρῶτος. Legis allegor. l. III. §. 73. S. oben Bd. I., S. 72.

Engels sich offenbarend, sich herabläßt, wie er, Allen Alles werdend, sogar den Menschen ein Mensch wird, menschenähnlich in der Herablassung zu ihrem Standpunkte sich darstellt. Es sind dies Solche, welche den Gott, wie er sich in seinen Würkungen zu erkennen giebt, mit dem Gott, wie er an sich seinem Wesen nach ist, verwechseln, gleichwie Diejenigen, welche in dem Abglanze der Sonne ihr Wesen selbst zu haben meinen [1]). Von solchen Vorstellungen konnte die gnostische Anschauungsweise ausgehen, wenngleich sie sich von der gewöhnlichen alexandrinischen Theologie, in welcher das platonische und idealistische Element weit mehr vorherrscht, dadurch unterscheidet, daß das Thatsächliche und Realistische mehr vestgehalten wird.

Der Christologie Cerinths liegt die gewöhnliche ebionitische Denkweise zu Grunde. Seine Vorstellungen darüber, was Jesus bis zu seiner messianischen Inauguration war, erscheinen uns als dieselben, welche wir bei der die übernatürliche Empfängniß Christi läugnenden Klasse der Ebioniten fanden. Mit diesen leitete er alles Göttliche in Christo ab von dem Herabkommen des heiligen Geistes auf ihn, welches mit seiner Taufe verbunden war. Den heiligen Geist betrachtete er als den Messiasgeist (das *πνεῦμα Χριστοῦ*), als den wahren himmlischen Christus (*ὁ ἄνω Χριστός*) selbst. Dieser war es, durch den jener selbst zur Erkenntniß des ihm bisher unbekannten Gottes geführt wurde, und der durch ihn diesen unbekannten Gott offenbarte, ihm die naturüberwältigende Kraft in den Wundern verlieh. Der niedere, irdische Messias (*ὁ κάτω Χριστός*), der Mensch Jesus, ist nur Träger und Organ jenes durch ihn würkenden himmlischen Christus. Wenn Christus der Gekreuzigte dem gewöhnlichen politischen Geiste der jüdischen Messiasidee ein Stein des Anstoßes war, so zeigt sich derselbe jüdische Geist in andrer der theosophisch-magischen Richtung entsprechenden Form bei einem Cerinth, welcher für eine Erscheinung des Göttlichen in der Knechtsgestalt im Gipfel der Selbsterniedrigung keinen Sinn hatte, nur einen in glänzender Erscheinung sich darstellenden, nur einen verherrlichten Christus haben wollte. Jener himmlische Christus ist nach Cerinths Lehre über das Leiden erhaben, er zog sich von dem Menschen Jesus zurück, als dieser dem Leiden preisgegeben wurde. Das Leiden Jesu selbst ist ein Beweis davon, daß er von jenem höheren über das Leiden erhabenen Geiste, mit welchem verbunden bleibend er von keiner

1) Gen. 31, 13. *Ὅτι τὸν ἀγγέλου τόπον ἐπέσχε, ὅσα τῷ δοκεῖν, οὐ μεταβαλὼν, πρὸς τὴν τοῦ μήπω δυναμένου τὸν ἀληθῆ θεὸν ἰδεῖν ὠφέλειαν. Καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι, οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν.* De somniis l. I. §. 41.

Gewalt hätte überwunden werden, keinem Leiden und Tode anheimfallen können, verlassen worden. So schrieb Cerinth diesem Leiden wahrscheinlich keine Bedeutung für das Erlösungswerk zu, doch ist es möglich, daß er einen Beweis der alle Proben bestehenden Frömmigkeit und Gottergebenheit darin sah, wodurch Jesus der höchsten Belohnung sich würdig gemacht. Nach der Consequenz seiner Denkweise hätte er nun annehmen sollen, daß der höhere Christus sich mit dem Jesus, der seinen vollkommenen Gehorsam gegen den höchsten Gott unter allen Leiden bewährt hatte, wieder verbunden habe, daß er durch ihn vom Tode erweckt und zum Himmel erhoben worden. Aber es fehlt uns an Nachrichten über die weitere Entwickelung seiner Ideen. Nach einer Angabe des Epiphanius hätte er die Auferstehung Jesu geläugnet, und wir müßten uns darnach wohl einen solchen Zusammenhang seiner Lehren denken, daß jener höhere Christus sich erst dann wieder mit dem Menschen Jesus verbinden solle, wenn er ihn zum siegreichen Könige des Messiasreiches einsetzen, mit ihm alle Gläubigen zur Theilnahme an demselben auferwecken werde. Doch ist der Bericht des Epiphanius nicht zuverlässig; da er von der Voraussetzung ausging, daß der Apostel Paulus überall mit den Anhängern des Cerinth zu kämpfen hatte, könnte er aus 1. Korinth. 15. demselben eine ihm fremde Meinung angedichtet haben.

Cerinth kam ferner darin mit den Ebioniten überein, daß er die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen in gewisser Hinsicht behauptete. Er konnte wohl annehmen, daß durch jenen himmlischen Christus der höchste Sinn des Judenthums, welcher den gesetzgebenden Engeln selbst noch nicht klar war, der Ἰουδαϊσμὸς πνευματικός (die durch das Irdische abgebildeten himmlischen Dinge), erst offenbart worden, und daß doch jenes irdische Schattenbild bis zum siegreichen Eintritte des Messiasreiches, oder bis zum Beginne der neuen himmlischen Ordnung der Dinge noch fortbestehen werde. Da aber Epiphanius von ihm sagt, daß er zum Theil am Judenthume vesthielt, und es nicht wahrscheinlich ist, daß jener gerade etwas von dieser Art gedichtet haben sollte[1]): so ließe sich daraus schließen, daß Cerinth nicht Alles im Judenthume für auf gleiche Weise göttlich ansah, daß er etwa, wie der Verfasser der Clementinen und wie manche

1) Προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους. Freilich läßt es sich nicht mit völliger Sicherheit behaupten, daß Epiphanius eine partielle Beobachtung der mosaischen Gebräuche so bezeichnen wollte. Da er den Cerinth hier von dem Karpokrates, der das Judenthum ganz verwarf, unterscheiden will, so könnte dies von einer partiellen Anerkennung des Judenthums als göttlichen Instituts verstanden werden, partiell, insofern er doch nur Engel zu Urhebern desselben machte.

jüdische mystische Sekten, ein ursprüngliches Judenthum von späteren Verfälschungen unterschied, und, daß er nur auf die fortdauernde Verbindlichkeit derjenigen Theile des Ceremonialgesetzes, welche er zu dem ersteren rechnete, drang.

Als den Vermittlungs- und Uebergangspunkt zwischen der irdischen und der neuen, ewigen himmlischen Weltordnung, setzte Cerinth, mit vielen jüdischen Theologen, eine tausendjährige selige Zeit, unter der Regierung des durch die Kraft jenes mit ihm verbundenen himmlischen Christus über allen Widerstand siegreichen Jesus, in dem verherrlichten Jerusalem, als dem Mittelpunkte der verherrlichten Erde. Man schloß aus der zu buchstäblich verstandenen Stelle Ps. 90, 4, daß, wie tausend Jahre in den Augen Gottes soviel seyen als ein Tag, die Welt sechs Jahrtausende in ihrem vorhandenen Zustande bestehen, und dann am Schlusse des irdischen Weltlaufes ein Jahrtausend des Sabbaths (ungetrübter Seligkeit) für die von allem Kampfe befreiten Frommen noch auf Erden erfolgen werde. Es frägt sich freilich, ob er sich von der Glückseligkeit dieses tausendjährigen Sabbaths so kraß-fleischliche Vorstellungen machte, wie Cajus und Dionysius ihm Schuld geben, was zu dem Ganzen seiner Denkart nicht wohl zu passen scheint. Er sprach von einem Hochzeitsfeste, ein damals gewöhnliches Bild, um die beseligende Verbindung des Messias mit den Seinigen darzustellen [1]); wer aber, der orientalischen Bildersprache unkundig, mit gehässigem Sinne seine Worte auslegte, konnte solche Bilder mißdeuten. Dionysius sagt, daß, indem er von Festen und Opfern sprach, er nur seine grob-fleischlichen Vorstellungen zu beschönigen gesucht [2]). Aber was berechtigte ihn zu dieser Voraussetzung? Hätte Cerinth würklich einen solchen grobsinnlichen Chiliasmus gelehrt, so würden wir darin etwas dem Geiste des Gnosticismus so sehr Widerstreitendes, ein so großes Uebergewicht des judaistischen Standpunktes sehen, daß wir uns genöthigt glauben würden, den Cerinth vielmehr zu den Judaisten, als zu den Gnostikern zu zählen.

b. Basilides.

Von dem Cerinth gehen wir zu dem Basilides über, welcher in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte. Höchst wahrscheinlich war Alexandria der Sitz seiner Würksamkeit, das Gepräge alexandrinisch-jüdischer Bildung läßt sich bei ihm und seinem Sohne

1) Auch die Gnostiker schilderten die Seligkeit der in das Pleroma aufgenommenen πνευματικοί unter dem Bilde einer Hochzeitsfeier, einer Ehe zwischen dem σωτήρ und der σοφία, den Geistesnaturen und den Engeln (s. unten). So bei Herakleon „ἀνάπαυσις ἡ ἐν γάμῳ“ bei Orig. in Joann. T. X. §. 14.

2) Euseb. hist. eccles. lib. III. c. 28.

Isidorus [1]), dessen Name schon das egyptische Vaterland anzeigt, nicht verkennen. Die Nachricht des Epiphanius aber, daß Syrien, das gemeinschaftliche Vaterland der gnostischen Systeme, auch das Vaterland des Basilides war, ist an und für sich nicht unwahrscheinlich, obgleich auch nicht zuverlässig. Emanationslehre und Dualismus waren die Grundlage seines Systems; an die Spitze der Emanationswelt stellte er jenen verborgenen, über alle Vorstellungen und Bezeichnungen erhabenen Gott [2]). Der Vermittlungspunkt zwischen diesem unbegreiflichen Urgrunde und aller folgenden Lebensentwickelung ist die Entfaltung desselben in seine einzelnen sich individualisirenden Kräfte, eben so viele Namen des Unnennbaren. Der Mensch kann Gott nur denken nach der Analogie seines eigenen Geistes, und dieser Analogie liegt eine objektive Wahrheit zum Grunde, da der Geist des Menschen das Bild Gottes ist. Darauf beruht die dem geistigen Prozesse, durch den wir zur Bildung der göttlichen Eigenschaftsbegriffe gelangen, und die diesen einzelnen Begriffen selbst zum Grunde liegende Wahrheit. Aber der das Objektive und das Subjektive zu unterscheiden unfähige Gnostiker übertrug dies auf die Entwickelung des objektiven Daseyns von dem göttlichen Urwesen aus: Um Leben hervorzubringen, — dachte er — muß zuvor das alle Vollkommenheit in sich verschließende Wesen sich entfalten in die einzelnen Eigenschaften, welche die Idee der absoluten Vollkommenheit darstellen — und an die Stelle der den Orientalen nicht zusagenden abstrakten Eigenschaftsbegriffe setzte er lebendige, selbstständig fortwürkende, hypostasirte Kräfte, zuerst die intellektuellen Kräfte, der Geist (νοῦς), die Vernunft (λογος), die Denkkraft (φρόνησις), die Weisheit (σοφία), dann die Macht (δύναμις), wodurch Gott die Beschlüsse seiner Weisheit in Vollziehung setzt, und endlich die sittlichen Eigenschaften, ohne welche Gottes Allmacht sich nie würksam zeigt, die Heiligkeit oder die sittliche Vollkommenheit (δικαιοσύνη), dies Wort nach dem hellenistischen und hebräischen Sprachgebrauche verstanden, nicht nach dem engen Begriffe des deutschen Wortes Gerechtigkeit, falls man nicht dieses deutsche Wort nach seiner ursprünglichen etymologischen Bedeutung verstehen will) [3]); auf die sittliche

1) Doch auffallend ist ein solcher Name bei dem Sohne eines Mannes jüdischer Abkunft.

2) Ὁ ἀκατονόμαστος, ἄῤῥητος.

3) Merkwürdig, daß Basilides das Wort δικαιοσύνη, nach dem Hebräischen und Hellenistischen, zur Bezeichnung der moralischen Vollkommenheit gebrauchte, da andere Gnostiker, besonders die von der zweiten Klasse, dies Wort nur zur Bezeichnung einer mangelhafteren sittlichen Beschaffenheit, des auf eine beschränktere Weise aufgefaßten Gerechtigkeitsbegriffes (s. unten) gebrauchten.

Vollkommenheit folgt die innere Ruhe, der **Friede** (εἰρήνη), der, wie Basilides richtig erkannte, nur da seyn kann, wo Heiligkeit ist — und diese Ruhe, das Charakteristische des göttlichen Lebens, daher der Beschluß der innern göttlichen Lebensentwickelung [1]). Die Siebenzahl war dem Basilides, wie vielen Theosophen dieser Zeit, eine heilige Zahl, und so bildeten ihm jene sieben δυνάμεις mit dem ersten Urgrunde, der sich in denselben entfaltete, die πρώτη ὀγδοάς, als die Wurzel alles Daseyns. Von da an entwickelte sich das geistige Leben immer weiter zu mannichfachen Stufen des Daseyns, jede niedere immer der Abdruck, das Gegenbild (ἀντίτυπος) der höheren.

Wir erkennen hier zuerst jene großartige Idee des Gnosticismus, daß **ein** Gesetz in verschiedenen Stufen und Formen der Anwendung durch alle Standpunkte und Arten des Daseyns hindurchgehe, so von dem Höchsten bis zum Niedrigsten Alles von Einem Gesetze getragen werde. Die allgemeinen Gesetze des Universums, deren Erkenntniß zu erstreben die tiefer forschende Wissenschaft sich gedrungen fühlt, wenn auch die Erreichung des Zieles, die vollkommene Lösung der Aufgabe der Anschauung eines höheren Daseyns vorbehalten bleibt. Es ist das Streben, in der unendlichen Vielheit die Einheit wiederzufinden, die πολυποίκιλος σοφία in ihrer ἁπλότης, in dem Spiegel ihrer Selbstoffenbarung zu erkennen.

Wenn man hier von späteren Basilidianern bei dem Irenäus und von den basilidianischen Gemmen und Amuletten auf die Lehren der ursprünglichen Schulen schließen darf, so nahm Basilides, wie den Wochentagen gemäß immer sieben gleichartige Wesen auf jeder Stufe der Geisterwelt, so nach den Jahrestagen dreihundert fünf und sechszig solcher Regionen oder Stufen der Geisterwelt an. Dies ausgedrückt in dem mystischen Losungsworte ἀβραξας nach der griechischen Buchstabenrechnung [2]).

Innerhalb **dieser Emanationswelt** war nun Jedes das, was es auf seinem eigenthümlichen Standpunkte seyn sollte; aber aus der Vermischung des Göttlichen und des Ungöttlichen entstand die Disharmonie, welche wieder zur Harmonie zurückgeführt werden mußte.

Hier ist, leider! in dem Berichte über das basilidianische

---

1) Iren. lib. I. c. 24; lib. II. c. 16. Clem. Strom. lib. IV. f. 539.

2) Es kann seyn, daß dieser Name, der die ganze Emanationswelt als Entfaltung des höchsten Wesens bezeichnet, dabei noch eine andere Bedeutung hatte; aber immer können alle Erklärungsversuche nur willkührlich seyn, da gar kein sicherer Grund, von dem man dabei ausgehen könnte, vorhanden wäre.

System eine Lücke. Es fragt sich, ob Basilides derjenigen Anschauungsweise folgte, welche aus einem Herabfallen der göttlichen Lebenskeime in das angrenzende Chaos die Vermischung ableitete, oder derjenigen, welche ein selbstthätiges Reich des Bösen setzte, und aus einem Angriffe desselben auf das Lichtreich die Vermischung entspringen ließ.

Nach dem, was wir oben in unsern einleitenden Bemerkungen bemerkt haben, können wir aber auch dieser Verschiedenheit keine so große Bedeutung für die Gestaltung des Systems zuschreiben. In einer alten Schrift aus dem vierten Jahrhundert [1]) werden Worte aus einem Werke des Basilides angeführt [2]). Es ist darin die Rede von einem Armen und einem Reichen; die Natur des Armen wird als eine solche dargestellt, welche ohne Wurzel und ohne Stätte dazwischen gekommen sey, in die Dinge sich eingemischt habe [3]). Diese sehr dunklen und räthselhaften Worte sind freilich nur ein Bruchstück. Nehmen wir aber zusammen, daß in diesem ganzen Buche des Basilides, oder doch in dem Abschnitte, zu welchem diese Worte die Einleitung bilden, von dem Gegensatze eines guten und bösen Princips die Rede war, und daß nachher die offenbar zoroastrische Lehre von der Vermischung der Reiche des Ormuzd und des Ahriman angeführt wird [4]), so enthalten jene

1) Die in der lateinischen Uebersetzung uns erhaltene Disputation des Archelaus und des Mani, c. 55. In Fabricius Ausgabe der Werke des Hippolytus f. 193.

2) Gieseler hat zwar in einer Recension in den Studien und Kritiken, J. 1830, S. 397, es streitig gemacht, daß hier von dem Gnostiker Basilides die Rede sey; ich muß aber mit Baur in seinem Werke über das manichäische Religionssystem, S. 85, übereinstimmen, wenn er die von Gieseler angeführten Gründe nicht als triftig anerkennt. Die Bezeichnung „Basilides antiquior" kann schwerlich so verstanden werden, daß dadurch ein von dem Basilides, der lange vorher, c. 38. f. 175, mit dem Marcion und Valentin zugleich genannt worden, verschiedener gemeint sey; denn diese Beziehung auf den lange vorher Genannten liegt zu fern, sie hätte stärker hervorgehoben werden müssen. Das antiquior läßt sich recht gut aus der Vergleichung mit Mani verstehen, und das quidam, von einem schon vorher mit Andern Genannten gebraucht, kann ich auch, zumal bei einem solchen Styl, nicht so auffallend finden. Und wie könnten uns solche Gründe berechtigen, wenn alles Uebrige sonst auf den uns bekannten Basilides am besten paßt, noch einen Andern in derselben Zeit anzunehmen, der auch dualistische Lehren vorgetragen haben müßte? Die hier citirten tractatus des Basilides sind wahrscheinlich dasselbe Werk mit den ἐξηγητικά, welche Clemens von Alexandria anführt.

3) Per parvulam (hier liegt wahrscheinlich eine falsche Uebersetzung oder eine falsche Leseart zu Grunde) divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem unde pullulaverit indicat.

4) Quae de bonis et malis etiam barbari inquisiverunt. Hier sind die barbari die Parsen, denn die darauf angeführte Lehre ist offenbar die rein parsische. Auch in der Art, wie Isidor, der Sohn des Basilides, räthselhafte Worte des Pherecydes Syrius auf eine in dem gestirnten Himmel

dunklen einleitenden Worte wahrscheinlich nur eine symbolische Bezeichnung der beiden Principien. Das gute Princip ist das reiche, das böse Princip das arme. Das „ohne Wurzel und Stätte" seyn bezeichnet die Absolutheit des Princips, das auf einmal hervortaucht und in die Entwickelung des Daseyns sich einmischt. Wahrscheinlich wurde der Arme in seiner Dürftigkeit angezogen von der Sehnsucht nach den Reichthümern, die seinem Blicke sich darstellten, und von denen er etwas an sich zu reißen ein großes, unwiderstehliches Verlangen hatte. Wahrscheinlich wird sodann Basilides die parsische Lehre als Beleg für seine eigene dualistische Anschauungsweise angeführt haben. Damit stimmt es auch überein, wenn er, dem Clemens von Alexandria zufolge, das Fremdartige, das sich der gottverwandten Natur des Menschen zugesellt, von einer Vermischung der Principien ableitete [1]). Könnten wir die

---

über das Lichtreich ausgebreitete Decke, ein dem Reiche der Finsterniß entgegengestelltes Bollwerk bezogen zu haben scheint, giebt sich diese Anschauungsform wohl zu erkennen. S Clemens Strom. l. VI. f 621; Orig. c. Cels. l. VI. c. 42: Pherecydis fragmenta pag. 46, ed. Sturz

1) *Τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική.* Clemens. Strom l. II. f. 408. Gieseler hat in der vorhin angeführten Recension S. 396 die Bedeutung des Wortes *ἀρχικός* „ursprünglich" vorgezogen, welche ja der Etymologie nach allerdings statthaben kann, und er bezieht dies auf den Sündenfall und dessen Folgen. Er meint, „nach seiner strengen Theorie von der Gerechtigkeit Gottes konnte Basilides nicht zugeben, daß die menschlichen Seelen ohne vorangegangene Schuld in diese Bande der Materie geschlagen seyen." Aber mit jener so aufgefaßten strengen Gerechtigkeitstheorie würde ja auch die Ableitung der Trübung des Göttlichen in den Einzelnen von einem Sündenfalle nicht zusammenstimmen, darnach sollte vielmehr Jeder nur für seine eigene Sünde büßen. Und wenn auch Basilides, wie Gieseler annimmt, die Vermischung göttlicher Lebenskeime mit einer todten *ὕλη* lehrte, so ist damit doch für die Durchführung der strengen Gerechtigkeitstheorie nichts gewonnen. Immer leiden die Seelen an den Folgen eines unvermeidlichen Mißgeschickes, wenn man nicht die erste Vermischung des Geistes mit der Materie für eine verschuldete halten, und diese selbst aus dem ersten Sündenfalle in der Geisterwelt ableiten will Aber auch dann wäre, was zuerst etwas Verschuldetes war, in seinen Folgen für die später erzeugten Seelen nur ein ererbtes Mißgeschick. Eine so strenge und beschränkte Gerechtigkeitstheorie muß überhaupt, wenn sie einen kosmischen und geschichtlichen zusammenhangenden Entwickelungsprozeß setzt, in viele Schwierigkeiten und Widersprüche sich verwickeln. Es läßt sich wohl denken, daß Basilides zuerst eine ursprüngliche Vermischung der Principien, als Ursache aller andern Trübung, setzte und nachher doch den Grundsatz vesthielt, daß alles Leiden irgendwie ein Correlat der subjektiven Sünde sey.

Wenngleich nun das Wort *ἀρχικός* allerdings das Ursprüngliche bedeuten kann, so ist doch die Art, wie in dem alexandrinischen Sprachgebrauche die Worte *ἀρχή, λόγος ἀρχικός, μοναρχία* gebraucht werden, meiner Auffassung günstiger, und die Verbindung der Worte scheint mir gleichfalls dafür zu zeugen, denn *σύγχυσις* bezeichnet eine Vermischung, dies bedarf einer Bestimmung: was sich vermischt hat, lehrt nun das Wort *ἀρχική*, nämlich Vermischung der Principien. Allerdings muß ich zugeben, daß die Worte nicht nothwendig eine Vermischung der Lichtpotenzen mit einem selbstthätigen Reiche Ahrimans zu bezeichnen brauchen, daß sie auch die Ver-

Beschuldigung, welche Clemens von Alexandria gegen Basilides vorbringt, daß er den Teufel vergöttere[1]), auf seinen Dualismus beziehen, so wäre uns das ein sicherer Beweis von seiner Ahrimanslehre; aber diese Anklage ist nicht so zu verstehen, sondern sie ist nur hypothetisch aufzufassen, sie enthält eine Consequenzmacherei aus einer gewissen Behauptung des Basilides, welche nicht hierher gehört und von der wir erst später zu reden Gelegenheit haben werden[2]).

Wie nun auch diese Vermischung des Lichtes und der Finsterniß, des Göttlichen und des Ungöttlichen entstanden seyn mochte, so mußte sie doch — nach diesem Systeme — nothwendig zur Verherrlichung des Göttlichen, zur Vollziehung der Ideen der höchsten Weisheit, des Gesetzes aller Lebensentwickelung dienen; denn das Reich des Bösen ist seinem Wesen nach ein nichtiges, das Göttliche ist das Reelle, das seinem Wesen nach Siegreiche.

Licht, Leben, Seele, das Gute — von der einen — Finsterniß, Tod, Materie, das Böse — von der andern Seite — das waren die in dem Systeme des Basilides einander entsprechenden Glieder des durch den ganzen Weltlauf hindurch sich verbreitenden Gegensatzes. Ueberall, wie dem Eisen der Rost sich von außen her ansetzt, klebt dem gefallenen Lichte und Lebenskeime Finsterniß und Tod, dem Guten das Böse, dem Göttlichen das Ungöttliche an, ohne daß doch das ursprüngliche Wesen dadurch vernichtet werden könnte; es muß nur nach und nach von dem Fremdartigen sich reinigen, um wieder zu dem ursprünglichen Glanze zu gelangen, gleichwie das Eisen von dem Roste gereinigt werden muß, um den höheren Glanz wieder zu erhalten[3]). Ein solcher Läuterungsprozeß ist ihm der ganze Lauf

---

mischung der herabgefallenen göttlichen Lebenskeime mit einer todten ὕλη bezeichnen können. Aber den von Gieseler angeführten Grund können wir nicht gelten lassen, daß, wenn Basilides eine dem zoroastrischen Dualismus verwandte Anschauungsweise gehabt hätte, der Doketismus die nothwendige Folge davon gewesen wäre. Wir haben schon ausgesprochen und müssen es wiederholen, daß durch eine solche Schlußweise dieser Differenz eine größere Bedeutung, als ihr zukommt, zugeschrieben wird. Wie in dem ursprünglichen Parsismus konnte eine solche Vermischung des ahrimanischen Reiches mit dem Lichtreiche angenommen, diese Welt daher abgeleitet werden, ohne doch das böse Princip in der Sinnenwelt zu einem so radikalen zu machen, wie es durch den Doketismus vorausgesetzt wird, und hingegen konnte man von dem Begriffe der ὕλη ausgehen und doch zum Doketismus geführt werden, wie Marcions Beispiel lehrt.

1) Clem. Strom. l. IV. f. 507: Θειάζων τὸν διάβολον.

2) Hier muß ich Gieseler Recht geben und meine frühere Auffassung zurücknehmen.

3) Basilides sagt dies von allen Leiden der gefallenen Lichtwesen überhaupt: „Mühseligkeit und Angst setzt sich von außen her den Dingen an, gleichwie der Rost dem Eisen" (ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος ἐπισυμβαίνει

dieser für einen solchen Zweck gebildeten Welt, damit das Göttliche von dem Fremdartigen gesondert, zu dem Verwandten, zur Wiederverbindung mit seinem Urquell zurückgeführt werde.

Wir finden in dem Systeme des Basilides einander widersprechende Elemente. Von der einen Seite herrscht in demselben, vermöge des Dualismus und der Annahme von einer ursprünglichen Vermischung beider Principien, die Idee einer das Loos der Seelen bestimmenden Naturnothwendigkeit vor; von der andern Seite aber läßt er es sich sehr angelegen seyn, den Begriff von einer, Schuld und Verdienst genau abwägenden Gerechtigkeit und einem die ganze Entwickelung und das Schicksal des Menschen bedingenden freien Willen nachdrücklich hervorzuheben. Wie in dem Leben des Menschen auf Erden jeder Moment mit dem vorhergegangenen zusammenhangt und durch denselben bestimmt wird nach der verschiedenen Anwendung, welche er durch seinen freien Willen davon gemacht hat, so steht nach der Anschauungsweise des Basilides in dem großen Läuterungsprozesse des Universums jedes einzelne menschliche Leben auf Erden in einem solchen Zusammenhange mit den vorhergegangenen Daseynsreihen, Jeder bringt das Böse aus einem früheren Leben mit, und hat in seinem gegenwärtigen Daseyn dasselbe abzubüßen und sich davon zu reinigen. Von seinem sittlichen Handeln in diesem irdischen Leben hangt wieder sein Loos in einem nachfolgenden Daseyn ab. Darauf bezog er die mosaischen Worte von der Vergeltung bis in das dritte und vierte Geschlecht [1]). So nimmt die Seelenwanderung in den Grenzen der Menschheit gewiß einen bedeutenden Platz in dem Systeme des Basilides ein.

Nun entsteht aber die Frage, ob er seine Lehre von der Seelenwanderung nicht noch weiter ausdehnte, auch eine Wanderung der Seelen durch das Thierreich annahm. Dies könnte freilich mit jener von dem strengen Gerechtigkeitsbegriffe ausgehenden

---

τοῖς πράγμασιν ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ). Strom. l. IV. f. 509. a. In allem Diesem giebt sich von dem Geiste der ursprünglichen zoroastrischen Lehren weit mehr zu erkennen, als in dem finstern Dualismus andrer Gnostiker, wo die zoroastrischen Lehren durch eine nicht darin begründete Geistesstimmung umgebildet erscheinen.

1) Der Beleg in den Worten der Didascal. Anatol. in den Worten des Clemens von Alexandria, ed. Paris. 1641, f. 794: *Τὸ· θεὸς ἀποδιδοὺς ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς ἀπειθοῦσι, φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου κατὰ τὰς ἐνσωματώσεις.* Freilich ist hier nur von den Anhängern des Basilides die Rede, und es gab unter diesen ja auch Solche, welche von dem Geiste und den Principien ihres Meisters sich sehr entfernten; aber der Zusammenhang, in welchem diese Lehre mit den Principien desselben steht, verbürgt es, daß sie würklich als von ihm herrührend angesehen werden muß.

Theodicee zu streiten scheinen, aber die eigenen Worte des Basilides [1]) sprechen eine solche Lehre aus, wenn er zur Erklärung von Röm. 7, 9 sagt: „ich lebte einst ohne Gesetz, das heißt, ehe ich in diesen menschlichen Körper kam, lebte ich in der keinem Gesetze unterworfenen Leibesgestalt, in einem Thierkörper." Es wird hier offenbar eine Versetzung der Seele aus dem das Bewußtseyn der Vernunft noch gefesselt haltenden Organismus des Thierkörpers in den Organismus des menschlichen Leibes, in welchem sie zur freien Entwickelung, daher zum Bewußtseyn des Sittengesetzes gelangt, vorausgesetzt. Eine solche Lehre hangt auch mit den Grundansichten des Basilides genau zusammen. Von dem Reiche des Bösen, der Finsterniß, kann sicher nichts Positives ausgehen, es ist nur wie der Rost, der sich dem Eisen ansetzt. Alles, was aus dem Lichtreiche stammt, ist Leben und Seele; von dem Reiche der Finsterniß, das mit den Erzeugnissen des Lichtreiches sich vermischt hat, rührt nur das her, was die Licht und Lebenskeime, die überall zerstreute Seele gefangen hält, sie nicht zu sich selbst kommen läßt, es sind die Banden der Materie. So mußte er demnach auch in dem Thierreiche eine durch die dem Reiche der Finsterniß angehörenden Elemente unterdrückte und gebundene Seele anerkennen. Und wir werden dies mit seinen bemerkten Principien über göttliche Vergeltung und Gerechtigkeit so zu einigen haben: so lange die Seele in jenen niederen Reichen der Natur gefangen gehalten wird, unterliegt sie, nach dem Verhängnisse jener Vermischung, der sie fesselnden Naturgewalt, sobald sie aber einmal zur freien Entwickelung des vernünftigen Princips oder ihrer Lichtnatur gelangt, oder sobald sie in den menschlichen Organismus übergegangen ist, findet das Gesetz einer strengen Gerechtigkeit in den Schicksalen der freien Vernunftwesen seine Anwendung.

Also giebt es für den Basilides keine todte Natur; das Todte hat kein Daseyn für sich, es ist nur das, was das vorhandene Leben unterdrückt, bis die Reaction desselben so mächtig geworden, die starre Rinde zu durchbrechen. Also sieht er in der ganzen Natur ein nach Entfesselung von den Banden der Materie strebendes Leben, in fortschreitender Entwickelung zur Freiheit, von dem Steinreiche an, die verschiedenen Stufen der Natur hindurch, bis zum Menschen. So war die Ethik des Basilides in seiner kosmogonischen Lehre begründet, wenn er [2]), von dem Princip dieser Identität des Lebens und der Seele in Allem ausgehend, das

---

1) Von Origenes in dem fünften Buche seines Kommentars über die Römer aufbewahrt, T IV. opp. f. 549.

2) Aehnlich dem Buddhaismus.

Gesetz aufstellte: „Die Liebe müsse Alles umfassen, weil Alles zu Allem in einem gewissen Verhältnisse stehe, Alles Allem verwandt sey [1]).“ Und es waltet demnach in dem Läuterungs= und Entwickelungsprozesse des Universums ein zwiefaches Gesetz, das Gesetz der Naturnothwendigkeit in der Entwickelung von unten hinauf bis zum Menschen, und die durch die Gesetze der sittlichen Weltordnung bestimmte Fortbildung von dem Menschen an; von hier an ist Fortschritt und Rückschritt, Seligkeit und Unseligkeit etwas durch die freie Selbstbestimmung Bedingtes.

Was wir über den Platz, welchen der Demiurgos in den Systemen der ersten Klasse gnostischer Sekten einnahm, bemerkten, ist auf den Engel anzuwenden, welchen Basilides als den dem ganzen irdischen Weltlaufe, dem ganzen Läuterungsprozesse der Natur und Geschichte vorgesetzten betrachtet, welchen er mit dem Namen des Regierers (*ὁ ἄρχων*) belegt. Dieser Archon handelt, seiner Lehre zufolge, in der Weltregierung nicht selbstständig und eigenmächtig, sondern Alles geht zuletzt von der über Alles waltenden Vorsehung des höchsten Gottes aus.

Drei Faktoren kommen in der merkwürdigen Lehre des Basilides von der Vorsehung zusammen; aber der Faktor, von dem, wenn auch durch mannichfache Vermittlungen, Alles zuletzt herrührt und abhangt, ist der höchste Gott selbst. Von ihm stammt das der Natur aller Wesen eingepflanzte Gesetz her, nach dem sie sich entwickeln und das alle Einwürkungen auf dieselben bedingt, in welchem der ganze Entwickelungsprozeß des Universums schon angelegt ist. Der Archon giebt nur den Anstoß zur Vollziehung dessen, was dem inwohnenden Gesetze und der eingepflanzten Kraft nach in dem einzelnen Wesen selbst schon begründet ist. Er würkt diesem von dem höchsten Gott herrührenden Naturgesetze gemäß auf Alles ein und ruft das in jenen Naturgesetzen Angelegte und Vorbereitete zur Würksamkeit hervor, und in dieser seiner leitenden Thätigkeit handelt er doch nur, wenngleich unbewußter Weise, als Organ des höchsten Gottes. „Wenn auch das, was wir Vorsehung nennen, — sagt Basilides — von dem Archon her in Bewegung gesetzt zu werden beginnt, so ist es doch dem Wesen der Dinge mit dem Ursprunge desselben zugleich von dem Gott des Weltalls eingepflanzt worden [2]).“

Wir sehen, wie Basilides zwischen zwei entgegengesetzten Auf=

---

1) Die Worte des Basilides bei Clemens, Strom. l. VI. f. 508: *Τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσῴζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα.*

2) Clemens Strom. l. IV. f. 509: *Ἡ πρόνοια δὲ, εἰ καὶ ἀπὸ* (nicht *ὑπὸ*, weil dieser Anstoß zwar von ihm herkommt, aber von einem Andern, als der ersten Ursache, abzuleiten ist) *τοῦ ἄρχοντος, ὡς φάναι, κινεῖσθαι ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν*

fassungen von einer göttlichen Weltregierung die Mitte zu halten suchte, der einen, welche Gott Alles nur auf eine transitive Weise von außen her würken ließ, der andern, der neoplatonischen, welcher der Name Vorsehung nur als Bezeichnung einer ewigen immanenten Naturnothwendigkeit in dem nach unwandelbaren Gesetzen sich fortentwickelnden Universum galt. Wenngleich er in seinen Ausdrücken den neoplatonischen sich nähert[1]), so nimmt er doch nur das mit der theistischen Weltanschauung zu Vereinbarende an, und wir finden bei ihm von Neuem das bestätigt, was wir vorhin über das Verhältniß des Gnosticismus zum Neoplatonismus bemerkt haben. Die Anerkennung eines persönlichen, handelnden, handelnd in die Entwickelung des Universums eingreifenden Gottes und das damit zusammenhangende teleologische Moment unterscheidet seinen Standpunkt von dem neoplatonischen, daher auch die Mittheilung von etwas Höherem, Uebernatürlichem und Uebervernünftigem in seiner Lehre Raum findet, da hingegen dem Plotin das Uebervernünftige als das Unvernünftige erscheinen mußte.

Mit der Lehre des Basilides von den Engeln, den verschiedenen Stufen der Geisterwelt, von dem Läuterungsprozesse und der Erziehung der eingekörperten Seelen hangt auch die von Isidorus, dem Sohne des Basilides, vorgetragene Lehre, welche wir wohl auf seinen Vater zurückzuführen berechtigt sind, genau zusammen, daß jede Seele bei ihrer Einkörperung von einem ihrem eigenthümlichen Wesen verwandten Engel begleitet werde, dem die Leitung ihres besonderen Läuterungsprozesses und ihrer besonderen Erziehung übertragen sey, der wahrscheinlich nach ihrem Abscheiden nach dem durch ihr Verhalten auf Erden bedingten Orte ihrer Bestimmung sie geleiten sollte, einem solchen die ihm verwandte Seele überall begleitenden Schutzgeiste. In dem Dämon des Sokrates glaubte Isidorus einen solchen zu erkennen[2]).

γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ. Zwar führt Clemens diese Worte nicht geradezu als Worte des Basilides an. Da er sich aber in dieser ganzen Stelle mit demselben beschäftigt, da der Ausdruck *ἄρχων* ein basilidianischer ist, so läßt sich wohl nicht daran zweifeln, daß Clemens, indem er den Basilides von dessen eigenem Standpunkte aus widerlegen will, von dessen eigenen Worten Gebrauch macht.

1) S. Plotin. Ennead. III. l. II. im Anfang: *Ἐπεὶ δὲ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ οὔποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδε φαμὲν παρεῖναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκόλουθος λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι, τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸ εἶναι.*

2) Isidor führt in dem ersten Buche seiner Erklärung des sogenannten Propheten Parchor eine solche von den Alten vorgetragene Lehre als eine von ihnen aufgenommene höhere Wahrheit an: *Φασὶ δὲ οἱ Ἀττικοὶ μεμηνῦσθαι τινὰ Σωκράτει παρεπομένου δαίμονος αὐτῷ. Καὶ Ἀριστοτέλης δαίμοσι κεχρῆσθαι πάντας ἀνθρώπους λέγει συνομαρτοῦσιν αὐτοῖς παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως.* Ohne Zweifel aus einer dem Aristoteles untergeschobenen Schrift. Strom. l. VI. f. 641.

Es erhellt aus dem Gesagten, wie sehr Basilides von einem schroffen Dualismus und von einer unchristlichen Weltverachtung oder einem finsteren Welthasse fern war, wie seine Lehre wohl dazu führte, die Offenbarung des Einen Gottes in der Schöpfung, den Zusammenhang zwischen dem Göttlichen und dem Natürlichen, Gnade und Natur, zu erkennen. Es war sein Ziel, die Einheit in der Offenbarung Gottes in der Natur und Geschichte zum Bewußtseyn zu bringen, dahin zu führen, daß man „die Eine Welt als den Einen Tempel Gottes betrachten sollte.“ Theodicee war ihm eine Hauptsache, der Glaube an die Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit der Vorsehung stand ihm über Alles vest. Wenn in der Betrachtung des Weltlaufes Schwierigkeiten sich ihm darstellten, die ihn in Verlegenheit setzten, war es sein letztes Wort: „Eher will ich Alles sagen, als eine Anklage auf die Vorsehung fallen zu lassen [1].“

Aus der Ansicht des Basilides von dem Archon, in seinem Verhältnisse zum höchsten Gott, läßt sich leicht die Art, wie er über das Judenthum und dessen Verhältniß zum Christenthume dachte, ableiten. Die Juden sind zwar der Idee und der idealen Bedeutung ihrer Religion und ihrer nationalen Bestimmung nach das dem höchsten Gott geweihte Volk, von welchem einst die wahre Erkenntniß und Verehrung desselben ausgehen sollte; aber der Erscheinung nach stellen sie sich nur als das dem Archon, der einstweilen die höchste Potenz in der Weltgeschichte ist, ergebene und geweihte Volk dar. Die große Masse dieses Volkes hielt ihn für den höchsten und einzigen Gott, nur die Geistesmenschen unter den Juden, die das geistige Israel bilden, die jener idealen Bedeutung sich würklich bewußt wurden, und in denen sie zur Verwürklichung gelangt, nur sie haben sich über den Archon selbst zur Ahnung des höchsten Gottes, der durch ihn, als sein unbewußtes Organ, sich offenbart, emporgeschwungen. Nur sie haben sich zur Anschauung der von dem höchsten Gott dem Archon eingegebenen Ideen, die er in der Hülle des Judenthums offenbart, ohne sie selbst zu begreifen, sich erheben können. Diese von dem Archon selbst, den sie in der dem Standpunkte seiner Beschränktheit entsprechenden sinnlichen Hülle darstellten, nicht erkannten Ideen bilden den Zusammenhang zwischen dieser vermittelten und verhüllten Offenbarung des höchsten Gottes im alten Testamente und seiner unmittelbaren und unverhüllten Selbstoffenbarung im Christenthume. So sagt Basilides: „Moses baute Einen Tempel Gottes, und verkündigte so Eine

1) *Πάντ' ἐρῶ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ.* Strom. l. IV. f. 506.

Welt Gottes [1])." Dadurch wird, wie sich Aehnliches bei Philo findet, die dem Judenthume zum Grunde liegende universalistische Beziehung bezeichnet. Basilides hielt sich aber nicht bloß an die kanonischen Schriften des alten Testaments, er benutzte auch uns unbekannte apokryphische Schriften, Weissagungen eines Propheten Parchor, Offenbarungen unter dem Namen des Patriarchen Ham. Schwerlich sind solche Schriften von ihm oder seiner Schule untergeschoben worden. Wahrscheinlich sind es aus älterer Zeit überlieferte Schriften, welche er in gutem Glauben benutzte, Merkmale einer älteren vorchristlichen Quelle der der Gnosis zum Grunde liegenden Ideen. Vielleicht mochte er in diesen Schriften eine noch klarere Darlegung der höheren in einer Geheimlehre fortgepflanzten Wahrheit, als in den kanonischen Schriften des alten Testaments zu finden glauben. Leicht konnte er es sich erklären, daß das für solche Ideen unempfängliche Volk auch von diesen die höhere Weisheit enthaltenden Büchern nichts wissen wollte, sie verwarf.

Wie wir hier ein solches universalistisches Element wahrnehmen, so stimmt damit zusammen, daß er schon in der vorchristlichen Zeit die Ueberlieferung der höheren Wahrheit nicht bloß auf das jüdische Volk beschränkte, sondern auch außerhalb der Grenzen desselben Spuren davon zu finden glaubte. Wir haben ja gesehen, wie er die Lehre Zoroaster's als Zeugniß der Wahrheit anführte. Daß er gerade von Ham, nicht Sem, eine Ueberlieferung der höheren Weisheit ableitete, dies weist wohl auf die Anerkennung einer nicht hebräischen Ueberlieferung hin. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er die Weisheit Derer, welche von den Hellenen Barbaren genannt wurden, über die hellenische Philosophie selbst erhob [2]). Doch ist es gewiß, wie aus einer schon oben angeführten Aeußerung Isidor's hervorgeht, daß er auch in den hellenischen Philosophen, dem Platon und Aristoteles, seyen es nun ächte oder unächte Schriften derselben, Spuren jener höheren Weisheit aufsuchte. In der uns zugekommenen Stelle aus Isidor's Erklärung des Propheten Parchor werden aber diese Spuren der Wahrheit bei den hellenischen Philosophen nicht aus einer gemeinsamen innern Quelle, einer in den vorzüglicheren Menschen von innen heraus sich entwickelnden Reaction des pneumatischen Prin-

---

1) *Ἕνα δ' οὖν νέων ἱδρυσάμενος τοῦ θεοῦ μονογενῆ τε κόσμον κατήγγειλε.* Strom. l. V. f. 583. D. Wir erkennen hier in dem Gedanken und dem Ausdrucke das alexandrinisch-jüdische Bildungselement. Auch Philo und Josephus betrachten den Tempel als Bild der Welt, und führen dies im Einzelnen weiter durch. Philo *περὶ μοναρχίας* l. II.: *Τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, τὸ δὲ χειρότμητον.*

2) Den Worten Platon's: *Ἕλληνες ἀεὶ παῖδες*, sich anschließend.

cips gegen das Heidenthum abgeleitet, sondern aus einer von außen gegebenen Quelle, einer anderswoher genommenen Ueberlieferung. Es zeigt sich doch auch der besonnenere Geist dieser Schule und ihr günstigeres Urtheil über die hellenische Philosophie darin, daß Isidor sich hier nicht dem jüdischen Märchen von den gefallenen Geistern, welche sich mit den Töchtern der Menschen vermischt und die höheren Kenntnisse in der Heidenwelt verbreitet hätten, anschloß, sondern der minder phantastischen, wenngleich unhistorischen Annahme alexandrinisch-jüdischer Theologie, daß durch die Vermittlung Egyptens die hellenischen Philosophen solche Lehren aus den Schriften des alten Testaments entlehnt hätten. „Und es möge Niemand glauben, — sagt Isidor — daß das, was wir das Eigenthum der Auserwählten nennen, schon von einigen Philosophen vorhergesagt worden sey; denn es ist nicht ihre Erfindung, sondern sie haben es von den Propheten sich zugeeignet, und es mit ihrer eigenen vorgeblichen Weisheit verbunden [1]." Es erhellt daraus, wie sehr die hellenische Philosophie von dieser Schule im Verhältnisse zu dem alten Testamente und auch zur alten Weisheit des Orients herabgesetzt wurde. Die hellenischen Philosophen bezeichnet Isidor nur als Solche, welche sich zu philosophiren das Ansehn geben [2]. Er erkannte in der hellenischen Philosophie keine ursprüngliche, sondern nur eine abgeleitete und durch fremdartige Beimischungen getrübte Wahrheit.

Die angeführte Lehre von den jede Seele begleitenden Schutzengeln kann aber wohl ein Merkmal davon seyn, daß er auch die heidnischen Völker keineswegs von aller göttlichen Einwürkung und Fürsorge verlassen sich dachte. Wie er den einzelnen Seelen geleitende Engel zugab, wird er wohl nach der Analogie dieser Anschauungsweise Engel als Regierer der einzelnen Völker gesetzt haben. In dieser Lehre mögen die Basilidianer des Occidents, welche Irenäus kennen lernte, die Meinungen des Meisters richtig aufgefaßt haben, wenngleich sie Anderes, was nicht von ihm herrührte, hinzufügten. Diese Engel, die Elohim der übrigen Völker, betrachtete er wahrscheinlich als die Volksgötter, wie den an ihrer Spitze stehenden Archon als den besonderen Gott des jüdischen Volkes. Es erhellt, wie er mit einer solchen Auffassungsweise von

1) *Καὶ μή τις οἰέσθω, ὅ φαμεν ἴδιον εἶναι τῶν ἐκλεκτῶν, τοῦτο προειρημένον ὑπάρχειν ὑπό τινων φιλοσόφων, οὐ γάρ ἐστιν αὐτῶν εὕρημα· τῶν δὲ προφητῶν σφετερισάμενοι προσέθηκαν τῷ μὴ ὑπάρχοντι κατ' αὐτοὺς σοφῷ.* Strom. l. VI. f. 641. Ich glaube jetzt das Letztere als Neutrum verstehen zu müssen: „die bei ihnen nicht vorhandene Weisheit," d. h. ihre vorgebliche Weisheit. Dafür scheint mir das *προστιθέναι* am besten zu passen.

2) *Τοὺς προσποιουμένους φιλοσοφεῖν.* Strom. l. VI. f. 642.

den Elohim manchen Stellen der alexandrinischen Bibelübersetzung sich anlehnen konnte, wie er eine längst vorhandene Idee sich aneignete [1]).

So herrschten über die Menschheit jene untergeordneten Mächte, denen ihr Bewußtseyn unterworfen war; aus ihrem Banne, dem Banne des kosmischen Princips, konnte sich Keiner ganz frei machen. Es fand größtentheils nur eine unbewußte Verbindung mit dem höchsten Gott und der ihm verwandten Weltordnung statt. Die den Keim des ihm verwandten Lebens in sich tragenden Naturen blieben in den Schranken des Archon gefangen.

Gewiß hatte Basilides ein tiefes Verständniß des geistigen Zustandes der Menschheit in der vorchristlichen und insbesondere der Erscheinung Christi zunächst vorangehenden Zeit. Gewiß verstand er tief jenen auf dem Bewußtseyn der Menschheit und zumal der Edelsten lastenden Druck, jene unbewußte Sehnsucht nach Entfesselung des Geistes, und von diesem Punkte aus konnte er das Wesen der Erlösung und die Nothwendigkeit einer solchen erkennen. Wenn er sie auch einseitig auffaßte, hatte sie doch einen nothwendigen Platz in seinem Systeme. Ohne dieselbe mußte die Spannung zwischen der Welt des Archon und der eigentlichen göttlichen Weltordnung immer fortdauern. Die für den höchsten Standpunkt bestimmten Geister blieben immer in ihrer drückenden Gefangenschaft; sie konnten zwar durch die fortschreitende Entwicklung der Metempsychose von einer höheren Stufe zur andern im Reiche des Archon sich erheben, aber sie konnten nicht, der ihnen eingepflanzten Sehnsucht gemäß, über dies Reich und den Archon selbst hinaus zur Gemeinschaft mit der höchsten Weltordnung und zum klaren Bewußtseyn, wie zur vollen freien Ausübung ihrer höheren Natur gelangen, wenn nicht der höchste Gott selbst sein göttliches Leben ihrem verwandten Lebenskeime nahe brachte und diesen dadurch erst in Würksamkeit setzte. Und indem durch den Akt der Erlösung die geistigeren Naturen zu dem höchsten Standpunkte erhoben werden, verbreitet sich der Einfluß jener zugleich auch auf die untergeordneten Stufen des Daseyns, überall

1) Außer der schon oben S. 58 angeführten Stelle in demselben Liede des Moses, Deut. 32, 43, die in dem Hebräischen nicht befindlichen Worte, welche der Uebersetzer von einer solchen Vorstellungsweise aus hinzugefügt hat: *καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ*, verglichen mit V. 8. Alle Elohim, welche den übrigen Völkern vorstehen, werden aufgefordert, dem Volke Gottes zu huldigen. Was die Völker thun sollen und was die sie beherrschenden Mächte thun, wird von diesem Standpunkte aus gleichgesetzt, dies aus jenem abgeleitet; vergl. Ps. 97, 7, wo die Alexandriner אֱלֹהִים durch *ἄγγελοι* übersetzt und gewiß an solche Mächte, als die Volksgötter, gedacht haben.

wird die Harmonie wiederhergestellt, jede Gattung der Wesen gelangt zu ihrem naturgemäßen Zustande.

Wenn aber Basilides einerseits in seiner Auffassung der Erlösungslehre sich wesentlich von dem jüdischen Standpunkte entfernte, dachte er doch von der andern Seite, wie Cerinth, ganz ebionitisch, indem er ein plötzliches Eintreten des Göttlichen in das Leben Jesu setzte, keinen Gottmenschen gelten ließ, in welchem von Anfang an Göttliches und Menschliches unzertrennlich verbunden war. Er nahm im Grunde zwar wohl einen erlösenden Gott, aber keinen erlösenden Gottmenschen an. Der Mensch Jesus war ihm nicht der Erlöser, dieser war nur dem Grade nach von andern Menschen verschieden, nicht einmal absolute Unsündhaftigkeit scheint ihm Basilides zugeschrieben zu haben; er war ihm nur das Organ, das der erlösende Gott sich auserwählt, um in der Menschheit sich zu offenbaren und in dieselbe würksam einzugreifen. Der Erlöser im eigentlichen und höchsten Sinne des Wortes war ihm der von dem höchsten Gott zur Vollziehung des Erlösungswerkes herabgesandte höchste Aeon [1]); dieser verband sich mit dem Menschen Jesus bei der Taufe im Jordan.

Wenngleich nun Basilides den Jesus von Nazareth nicht als den Erlöser anerkannte, sondern er diesen selbst für einen der Erlösung Bedürftigen hielt, so kann man ihn doch nicht beschuldigen, daß er die Erlösung für etwas bloß Ideales gehalten und eine solche weltgeschichtliche Thatsache geläugnet hätte. Fern von ihm war ja, wie aus dem Gesagten hervorgeht, die Meinung, daß irgend eines der in dem Reiche des Archon gefangenen Wesen sich selbst freimachen könne. Es bedurfte dazu einer objektiven Thatsache, des würklichen Eintretens jener Macht aus einer höheren Welt, des νοῦς in die irdische Erscheinungswelt, was durch den Menschen Jesus vermittelt wurde. Es war dies nach der Ansicht des Basilides die höchste Thatsache in der Geschichte des geschaffenen Universums, von welcher alles Nachfolgende bis zu dem letzten Ziele der vollkommen wiederhergestellten Weltharmonie ausgehen mußte. Die Art, wie er von der Taufe Jesu spricht, zeugt von dem Eindrucke, welchen diese Thatsache und das darauf folgende öffentliche Auftreten Christi durch die Ueberlieferung in dem Bewußtseyn der Christen zurückgelassen hatte. Clemens führt darüber diese von der basilidianischen Schule herrührenden Worte an [2]): „Als der ἄρχων selbst das Wort des mitgetheilten (herabgesandten)

---

1) Oder νοῦς, der, insofern er zum Heile der Menschheit dient, διάκονος genannt wird.

2) Clemens Stromat. lib. II. f. 375.

Geistes[1]) vernahm, wurde er bestürzt über das, was er vernahm und was er schaute[2]), da er unerwartet die frohe Verkündigung[3]) vernahm, und seine Bestürzung wurde Furcht genannt[4]), der Anfang der die verschiedenen Klassen der Menschen von einander sondernden, Alles vollendenden und die ursprüngliche Harmonie wiederherstellenden Weisheit; denn er sondert nicht allein die der Welt (seinem eigenen Reiche angehörenden Naturen) von einander, sondern auch die Auserwählten (die über das Reich des ἄρχων erhabenen pneumatischen Naturen) von jenen und läßt sie frei aus seinem Banne (oder geleitet sie) zu dem über Alles erhabenen Gott hin[5])."

So geht dem Archon selbst ein neues Licht auf. Er erkennt einen höheren Gott und eine höhere Welt über sich, er wird aus seiner Beschränktheit erlöst. Er gelangt zum Bewußtseyn einer höheren Macht, die Alles würkt, der er selbst, ohne es zu wissen, bisher diente. Er sieht sich befreit von der schweren Last der Weltregierung, die er bisher allein zu tragen glaubte, der seine Kräfte nicht gewachsen waren. Wenn es ihm bisher so viel Mühe kostete und ihm doch nicht gelingen wollte, die einander widerstreitenden Elemente in dem Weltlaufe zusammenzuhalten, so sieht er

---

1) Vermuthlich sind die Worte gemeint, welche, dem nazaräischen Evangelium zufolge, s. oben S. 20, der heilige Geist, als er sich in Christus einsenkte, zu ihm gesprochen haben soll.

2) Die Art, wie Christus in der Verbindung mit diesem erhabenen Wesen selbst verherrlicht dem Blicke des Archon sich darstellte, oder der Anblick der wunderbaren Taube, welche ein Bild des aus der Höhe herabgekommenen Geistes war, oder der wunderbaren Erscheinungen, welche nach dem ebionitischen Evangelium die Taufe Christi begleiteten.

3) Wenn die Verkündigung des Geistes ein εὐαγγέλιον für den ἄρχων genannt wird, so erhellt daraus, daß er sich nicht bloß gezwungen der höheren Macht unterwarf, sondern seine erste Bestürzung in ehrfurchtsvolle Freude überging. Die Aussicht, einst, wenn die auserwählten Naturen zu der ihnen bestimmten Herrlichkeit würden gelangt seyn, von dem mühseligen Weltregimente befreit zu werden, und mit den Seinigen zur Ruhe einzugehen, — auf welche Erwartung des Demiurgos die Gnostiker Röm. 8, 20. 21., s. Orig. T. I. in Joann. § 24, bezogen — mußte ja wohl eine erfreuliche für ihn seyn. Vergl. Didascal. Anatol. opp. Clem. f. 796. D., wo, daß der Demiurgos den Sabbath segnet, als Beleg dafür angeführt wird, wie schwer ihm die Arbeit wurde.

4) So werden die Worte Ps. 111, 10 gedeutet: Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.

5) *Αὐτὸν τὸν ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος, ἐκπλαγῆναι τῷ θεάματι παρ' ἐλπίδας εὐαγγελισμένον καὶ τὴν ἔκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι, ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς, οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας, ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει* (das wäre dann der ἄρχων)· ich habe nach der Voraussetzung, daß τῷ zu lesen sey, übersetzt, dann wäre der höchste Gott darunter zu verstehen.

nun eine Macht, welche allen Widerstand zu besiegen, alle Gegensätze zur Einheit zurückzuführen vermag. Basilides erkennt theils durch einen tiefer in das Wesen des Christenthums und der Geschichte eindringenden Geistesblick, theils aus den den Keim der Zukunft in sich tragenden Würkungen des Christenthums, die er vor Augen hatte, welcher Gährungsstoff und welches Gericht durch dasselbe in die Menschheit eingeführt werden sollte, wie die empfänglichen Geister unter allen Völkern von der Macht, die ihr Bewußtseyn gefesselt hielt, befreit, von aller kreatürlichen Abhängigkeit erlöst, und, zur Gemeinschaft mit ihrem Urquell erhoben, so zu einer höheren Einheit unter einander selbst verbunden werden sollten. Alle diese Würkungen stellten sich ihm als ein auf den Archon bei der Taufe Christi gemachter Eindruck dar.

Das ganze Erlösungswerk übertrug Basilides, gleichwie Cerinth, also auf den erlösenden himmlischen Genius; höchst wahrscheinlich stimmte er mit dem Letzteren auch in der Annahme überein, daß jener Genius den Menschen, dessen er sich bisher als Organs bedient, bei seinem Leiden sich selbst überlassen habe. Das Leiden Christi konnte nach seinem Systeme zu dem Erlösungswerke gar nicht gehören; denn nach seinem beschränkten Gerechtigkeitsbegriffe läßt es die göttliche Gerechtigkeit nicht zu, daß Einer unverdient für Andere leidet, sie fordert es, daß jedes Böse durch Leiden gebüßt werde. Er betrachtete nicht bloß das Leiden im Allgemeinen, sondern auch jedes e i n z e l n e Leiden als Strafe der Sünde. Er hatte die Theorie, welcher Christus (Joh. 9, 3; Luk. 13, 2.) widersprach. „Es leide Jeder entweder für die aktuelle Sünde, oder für das in seiner Natur vorhandene Böse, das er aus einem frühern Daseyn mitgebracht und das nur noch nicht zur Würksamkeit gekommen [1])" — so rechtfertigte er durch die Beziehung auf das Letztere die Vorsehung bei den Leiden der Kinder. — Wenn man ihm aus den Leiden a n e r k a n n t g u t e r M e n s c h e n einen Einwurf machte, konnte er freilich mit gutem Grunde, auf die allgemeine Thatsache des Vorhandenseyns der Sündhaftigkeit in der menschlichen Natur sich berufend, antworten: „Welchen Menschen du mir auch nennen mögest, er bleibt Mensch, heilig ist allein Gott; wer will eine Stimme finden bei Denen, da keine Stimme ist? Hiob 14, 4."

Aber etwas Andres war es, wenn dieser Satz auf den Erlöser angewandt wurde, der, so gewiß er der Erlöser ist, von Sünde rein seyn mußte. Clemens von Alexandria beschuldigt den Basi-

---

1) Die Leiden — Büßungen und Läuterungen der ἁμαρτία oder des ἁμαρτητικόν. Strom. l. IV. f. 506.

lides ausdrücklich, daß er in der Ausdehnung dieses Satzes so weit gehe. In den Worten desselben, welche Clemens anführt, liegt dies zwar nicht nothwendig, er sagt nur: „Wenn du aber, diese ganze Untersuchung liegen lassend, dahin kommst, mich durch gewisse Personen in Verlegenheit zu setzen, wenn du etwa sagst: Also hat Der gesündigt, denn Der hat gelitten u. s. w." — Man könnte sagen, Basilides rede hier nur von gewissen in besonderer Verehrung, in besonderem Rufe der Heiligkeit stehenden Menschen, Clemens erlaube sich hier eine Consequenzmacherei. Aber erstlich würde die Einwendung, welche Basilides gegen seine Behauptung machen läßt, ihre eigentliche Kraft und Bedeutung verlieren, wenn sie nicht gerade so gemeint gewesen wäre; sodann hängt diese so weite Ausdehnung jenes Satzes auch ganz mit seiner Theorie vom Verhältnisse der Leiden zur Sünde, mit seiner Theorie von der göttlichen Gerechtigkeit und von dem Läuterungsprozesse, dem jede dem Reiche des Archon angehörende Natur unterworfen sey, zusammen. Der diesem Reiche angehörende Jesus bedurfte ja selbst der Erlösung, und konnte dieser nur durch die Verbindung mit jenem himmlischen erlösenden Geiste theilhaft werden. Um dessen würdig zu seyn, daß er die vor allen andern der Erlösung Bedürftigen erlöset und als Organ, die Würkungen des erlösenden Genius auf Andere weiter zu verbreiten, gebraucht wurde, war es hinlänglich, wenn er nur, als der im Läuterungsprozesse am weitesten fortgeschrittene, vorzüglichste und reinste Mensch, das Minimum von Sündhaftigkeit hatte. Freilich konnte hier dem basilidianischen Systeme, das doch gewiß eine Verhältnißmäßigkeit zwischen dem Grade der Sünde und dem Grade der Strafe setzen mußte, die Einwendung gemacht werden: wie paßt so großes Leiden zu dem geringsten Grade der Sündhaftigkeit? aber hier fehlte ihm wahrscheinlich, wie sich aus dem schließen läßt, was er über das Märtyrerthum sagt, die Antwort nicht. Er sagte: „Das Bewußtseyn, als Organ für die höchste und heiligste Sache der Menschheit zu dienen, und in diesem Berufe zu leiden (vielleicht auch wohl die Aussicht auf die Herrlichkeit, in die er durch sein Leiden eingehen sollte), versüßte ihm die Leiden so, daß es ihm war, als wenn er gar nicht litte."

Nach demselben Princip nahm er auch consequenterweise keine Rechtfertigung in dem paulinischen Sinne, keine objektive Rechtfertigung vor Gott, keine Sündenvergebung als Befreiung von Schuld und Strafe der Sünde an. Eine jede vor oder nach dem Glauben an den Erlöser oder der Taufe begangene Sünde muß nach seiner Lehre auf gleiche Weise durch Leiden gebüßt werden. Das ist ein nothwendiges Gesetz der Weltordnung, das durch Nichts

aufgehoben werden kann. Mit den Unwissenheitssünden oder den unvorsätzlichen [1]) allein macht er eine Ausnahme, nur schlimm, daß uns seine Erklärung dieses so unbestimmten Ausdruckes nicht überliefert worden. Vielleicht meint er nur die Sünden unverschuldeter Unwissenheit, welche in dem Zustande eines durch irgend eine unwillkührliche Schranke gehemmten Bewußtseyns (analog dem Zustande des gehemmten vernünftigen Princips in den Thierkörpern) begangen worden. Wenn unter der Rechtfertigung (*δικαίωσις, δικαιοσύνη*) hingegen verstanden wird eine innere subjektive Gerechtmachung, Heiligung durch Mittheilung göttlichen Lebens, so hatte eine solche Lehre in dem Systeme des Basilides einen sehr nothwendigen Platz.

Unter den religiösen und sittlichen Ideen der basilidianischen Schule ist noch manches Merkwürdige, das wir besonders hervorheben wollen.

Was den Basilides vor andern Gnostikern auszeichnet, ist dies, daß er nicht der Pistis die Gnosis, als den höchsten Standpunkt in der Religion, entgegensetzte, sondern daß ihm die Pistis selbst als das Höchste galt. Er unterschied in dieser aber verschiedene höhere und niedere, den verschiedenen Standpunkten, welche die Seelen in der höheren Geisterwelt, aus der sie herstammen, einzunehmen bestimmt sind, entsprechende Stufen. Er nahm ja, wie wir bemerkt haben, eine Reihe von Stufen der höheren Geisterwelt an, von denen eine immer die andere abbildete. Göttliche Lebenskeime von allen diesen Stufen her hatten sich mit dem Reiche der Finsterniß vermischt; das Christenthum ist das Sichtungsprincip, wodurch die den verschiedenen Stufen der Geisterwelt angehörenden geistigen Naturen von einander gesondert, zum Bewußtseyn ihres eigenthümlichen Wesens geführt werden, die Kraft erlangen, dasselbe in Würksamkeit zu setzen und zu der Region der Geisterwelt, der sie diesem ihrem bisher unentwickelten eigenthümlichen Wesen nach angehören, sich zu erheben. Durch das Christenthum gelangen so die Menschen der verschiedenen, in ihrer eigenthümlichen Natur begründeten Standpunkte, jeder zu der Stufe der Vollkommenheit, deren er fähig ist; es war ja dem *ἄρχων* mit dem Eintritte des erlösenden Geistes in die Welt die *σοφία φιλοχρηματική* zu Theil geworden. Dasjenige nun, wodurch dieser Sichtungsprozeß in den verschiedenen Naturen zu Stande kommt und wodurch Jeder mit der seinem geistigen Wesen entsprechenden Stufe der höheren Welt in Verbindung tritt, ist die Pistis. Dar=

---

1) *Μόνας τὰς ἀκουσίους καὶ κατ' ἄγνοιαν ἀφίεσθαι.* Strom. l. IV. f. 536.

nach müssen wir es verstehen, wenn die basilidianische Schule lehrte, „der Glaube und die Erwählung zugleich sey eine jeder der verschiedenen Stufen der Geisterwelt entsprechende, und der überweltlichen Erwählung gemäß erfolge in dieser Welt der Glaube jeder Natur [1].“

Wir können aus dieser Anschauungsweise des Basilides wohl schließen, daß er dem gewöhnlichen christlichen Standpunkte, wie er ihn bei der Mehrzahl in der Kirche vorfand, mehr Anerkennung und Gerechtigkeit widerfahren ließ, als dies von andern Gnostikern zu geschehen pflegte. Er erkannte solche als Christen, Glieder Einer christlichen Gemeinschaft an, und unterschied in dieser Beziehung nur verschiedene Stufen der christlichen Erkenntniß. Der Glaube war ihm die gemeinsame Grundlage der christlichen Gemeinschaft und er nahm nur bei diesem Gemeinsamen des christlichen Bewußtseyns noch verschiedene Stufen an. Es erhellt also, daß er fern davon war, die *πίστις* als einen durchaus am Sinnlichen haftenden Autoritätsglauben nur den Psychikern zuzueignen. Er erkannte das Wesen des Glaubens als ein tief innerliches; der Glaube ist nach seiner Auffassung eine Ueberzeugung, welche aus der Berührung des Geistes mit dem Göttlichen hervorgeht, aus der Anziehungskraft, welche die höhere Welt über den ihr verwandten Geist ausübt. Es offenbart sich demselben die höhere Region des Daseyns, aus der er herstammt, der er angehört, und er fühlt sich von dem Verwandten angezogen. Der Glaube ist eine unmittelbare Thatsache, welche allen Beweis überflüssig macht. Der Geist ergreift hier die seinem Wesen entsprechenden Wahrheiten durch eine unmittelbare Anschauung [2]. Die Seele stimmt dem bei, was nicht durch die Sinne auf sie einwürkt, was ihr nicht sinnlich gegenwärtig ist [3]. Obgleich die Auserwählten noch als Fremdlinge in dieser Welt leben, erkennen sie doch durch den Schwung des Glaubens die ihnen aus der Ferne entgegenstrahlenden Dinge der höheren Welt als reell an. Dem eigenthümlichen Standpunkte des Glaubens sollte nun auch der eigenthümliche Standpunkt der Hoffnung entsprechen, die Ueberzeugung, daß man in jene höhere Welt, mit welcher man durch den Glauben schon verbunden worden,

---

1) *Πίστιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι καθ᾽ ἕκαστον διάστημα, κατ᾽ ἐπακολούθημα δ᾽ αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν.* Strom. l. II. f. 363.

2) *Τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσα καταλήψει νοητικῇ.* Strom. l. II. f. 363.

3) Der Glaube *ψυχῆς συγκατάθεσις πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἴσθησιν διὰ τὸ μὴ παρεῖναι.* L. c. f. 371.

würklich eintreten, zum vollkommenen Besitze jeder im Glauben ergriffenen Güter gelangen werde [1]).

Wenn wir nun in der Art, wie Basilides den Begriff des Glaubens hervorhebt, den paulinischen Geist erkennen, so sehen wir ihn doch von Paulus dadurch sich entfernen, daß er das Wesen des Glaubens vielmehr in ein intuitives, als in ein praktisches und ethisches Element setzte, denselben vielmehr von einer Anschauung des Geistes, als von einer die Richtung des Gemüths bedingenden Willensbestimmung ausgehen ließ, und wir werden leicht erkennen, wie diese Differenz in dem Wesen seines ganzen Standpunktes begründet ist.

Auf die Schule des Basilides findet der Vorwurf, welchen Plotin den Gnostikern überhaupt macht, daß sie die Ethik vernachlässigten, keine gerechte Anwendung; denn Isidor hat eine Ethik geschrieben, von der uns leider nur sehr wenige Worte durch Clemens von Alexandria aufbewahrt worden sind.

Die Sittenlehre des Basilides ist aus seiner Kosmogenie abzuleiten. Da er eine Vermischung der entgegengesetzten Principien voraussetzte, den Entwickelungsprozeß der Menschheit als einen Läuterungsprozeß betrachtete, der durch das Christenthum zu seinem Ziele geführt werden sollte, so mußte das herrschende Princip seiner Sittenlehre dies seyn, daß die gottverwandte Natur des Menschen, von den ihr anklebenden fremdartigen Elementen gereinigt, immer mehr zu ihrer freien Entwickelung und Thätigkeit gelangen sollte. Der Mensch ist, diesem Systeme zufolge, eine Welt im Kleinen, die entgegengesetzten Elemente aus den beiden entgegengesetzten Reichen in sich tragend. In den seiner höheren Natur fremdartigen Elementen [2]) spiegeln sich die verschiedenen Eigenschaften des Thier-, Pflanzen- und Steinreichs ab: daher die denselben entsprechenden Gemüthsarten, Begierden und Leidenschaften (so z. B. die spielende und tändelnde Affennatur, die Mordlust des Wolfes, die Härte des Diamanten), die Gesammtheit aller dieser Ausflüsse der Thier-, Pflanzen- und Mineralwelt bildet die blinde, unvernünftige Seele [3]), welche die Würksamkeit der gottverwandten Natur des Menschen immer zu hemmen und zu trüben droht. Dem oben schon genannten Isidorus war es wichtig, diese Lehre gegen den Vorwurf oder den Mißverstand zu verwahren, als ob dadurch die sittliche Freiheit gefährdet werden und alles Böse,

1) *Κατάλληλον εἶναι τῇ ἑκάστου ἐλπίδι καὶ τῆς πίστεως τὴν δωρεάν.* L. c. f 363. Es findet sich eine merkwürdige Uebereinstimmung in den Definitionen des Glaubens bei Basilides und Hugo a. S. Victore.

2) Anhängsel von der Materie, *προσαρτήματα.*

3) Die *ψυχὴ προσφυὴς ἄλογος.*

als aus dem unwiderstehlichen Einflusse dieser fremdartigen Beimischungen herrührend, Entschuldigung finden könne. Er berief sich auf die Uebermacht des Göttlichen: „Da wir durch das Vernünftige in uns so viel voraus haben, so müssen wir als Sieger über die niedere Schöpfung in uns erscheinen [1].“ „Es wolle Einer nur das Gute üben und er wird dazu gelangen“ — sagt derselbe [2]). Es fehle nur aber oft an diesem ernsten Willen, an der wahren Liebe zum Guten. „Wir sagen zwar mit dem Munde: wir wollen nicht sündigen. Unsere Seele aber hat die Richtung zur Sünde. Ein Solcher wird nur von der Furcht vor Strafe zurückgehalten, es fehlt ihm die Liebe.“

Es geht schon aus dem ganzen Zusammenhange des basilidianischen Systems hervor, daß Isidorus, indem er die Willenskraft so hoch stellte, ihr keineswegs eine unabhängige Selbstständigkeit zuschrieb und die Nothwendigkeit eines höheren Gnadenbeistandes keineswegs läugnete. Nach seiner Theorie von der Erlösung erkannte er ja als nothwendig, daß das Göttliche in der menschlichen Natur durch die Verbindung mit einer höheren Quelle des göttlichen Lebens erst wahrhaft frei und würksam gemacht werde. Wie er es sich angelegen seyn ließ, an ihre Hülfsbedürftigkeit die Menschen zu erinnern, das beweiset der Rath, welchen er dem durch schwere Versuchungen Angefochtenen giebt, ein Rath, der zugleich davon zeugt, wie fern er von einem spekulativen, die Gnadenmittel der christlichen Gemeinschaft verachtenden Hochmuthe war. Er mahnt einen Solchen, nicht in die Einsamkeit sich zurückzuziehen, sondern die christlichen Brüder um ihre Fürbitte anzusprechen, in dem Zusammenseyn mit ihnen die Stärkung für sein eigenes göttliches Leben zu suchen, damit er so gestärkt in der Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Heiligthume seine Zuversicht finde. Er sagt von einem Solchen: „er trenne sich nicht von dem Bruder, er spreche: ich bin in das Heiligthum eingetreten, ich kann nichts Böses erleiden [3]).“ Wenn ein Solcher von der Macht der Versuchung sich zu sehr bedrängt fühlt, so solle er zu dem christlichen Bruder sagen: lege mir die Hand auf das Haupt (gieb mir deinen Segen), und er wird geistige und sinnliche Hülfe empfangen (dem Geiste und dem Fleische nach sich erleichtert fühlen) [4]). Welche

1) Δεῖ δὲ τῷ λογιστικῷ κρείττονας γενομένους, τῆς ἐλάττονος ἐν ἡμῖν κτίσεως φανῆναι κρατοῦντας.

2) Strom. l. III. f. 427: Θελησάτω μόνον ἀπαρτῆσαι τὸ καλὸν καὶ ἐπιτεύξεται.

3) Οὗτος τοῦ ἀδελφοῦ μὴ χωριζέσθω, λεγέτω, ὅτι εἰσελήλυθα ἐγὼ εἰς τὰ ἅγια· οὐδὲν δύναμαι παθεῖν. Strom. l. III. f. 427.

4) Καὶ λήψεται βοήθειαν καὶ νοητὴν καὶ αἰσθητήν.

Bedeutung er dem Gebete zuschrieb, erhellt daraus, daß er die verschiedenen sittlichen Zustände nach dem verschiedenen Charakter, den das Gebet darnach einnehmen müsse, eintheilte, je nachdem Einer für die überstandenen Kämpfe Gott zu danken, oder zu ihm um neue Hülfe für die bevorstehenden Kämpfe zu beten sich gedrungen fühle [1]).

Die Basilidianer waren fern von einer übertriebenen Ascetik; wir haben schon oben bemerkt, wie diese mehr der reinen Lehre Zoroaster's sich anschließende Auffassung des dualistischen Elements keineswegs eine schroff finstere Ascetik erzeugen mußte. Sie ließen zwar das ehelose Leben als ein Mittel, um durch irdische Sorgen ungestört sich nur mit den Angelegenheiten des Reiches Gottes beschäftigen zu können, gelten, aber sie betrachteten dies als etwas, wozu nicht Alle fähig wären und was nicht für Alle rathsam sey. Sie empfahlen die Ehe als ein Mittel zur Bezähmung der sinnlichen Triebe Denen, welche sonst viele Versuchungen zu erleiden haben würden. Es liegt freilich dieser Auffassung derselbe niedere, bloß negative und sinnliche Gesichtspunkt von der Ehe zum Grunde, aus dem auch die Ueberschätzung des ehelosen Lebens hervorging. Wir erkennen hier nicht die tiefere positive Auffassung der Ehe als Realisirung der sittlichen Idee oder des Reiches Gottes in einem Gute der Menschheit; welche höhere Anschauungsweise, wie wir schon oben bemerkten, in der valentinianischen Gnosis hervorleuchtet.

Wir müssen zuletzt noch auf eine merkwürdige Erscheinung aufmerksam machen. In der basilidianischen Lehre leuchtet, wie wir gesehen haben, eine Verwandtschaft mit gewissen ebionitischen Elementen hervor, wie er ja auch dem Apostel Petrus mit den Christen jenes Standpunktes sich besonders anschloß; und doch [2]), so sehr dies damit zu streiten scheint, erkennt Basilides auch die apostolische Autorität des Paulus an, wie daraus, daß ihm die von diesem Apostel in dem Briefe an die Römer geschriebenen Worte so viel galten [3]), hervorgeht, und in seiner Lehre über das Wesen des Glaubens, auch über die Ehe, läßt sich doch der Einfluß paulinischer Ideen bemerken. Wir ersehen also daraus, daß sich diese entgegengesetzten Elemente keineswegs in allen Erscheinungen dieser Zeit, wie sich gegenseitig ausschließende, zu einander verhielten.

---

1) Wie erhellt aus den Worten Isidor's: *Ὅταν δὲ ἡ εὐχαριστία σου εἰς αἴτησιν ὑποπέσῃ.*

2) Die Basilidianer führten ihre Gnosis auf Glaukias, einen vorgeblichen Dolmetscher des Petrus, zurück. Strom. l. VII. f. 764.

3) S. oben S. 89.

c. Valentinus und dessen Schule.

Auf den Basilides lassen wir den Valentinus folgen, der zu derselben Zeit, aber etwas später, auftrat. Nach seiner hellenistischen Ausdrucksweise und den aramäischen Namen, welche in seinem Systeme vorkommen, zu schließen, stammte er von jüdischer Abkunft her; er soll ein geborener Egyptier [1]) gewesen seyn und erhielt höchst wahrscheinlich seine Bildung gleichfalls zu Alexandria. Er reisete von dort nach Rom, wo er seine letzte Lebenszeit zugebracht zu haben scheint, und dies gab ihm Gelegenheit, seine Lehren auch in diesen Gegenden mehr bekannt zu machen und zu verbreiten. In den Grundideen stimmte er mit dem Basilides überein, nur in der Art der Ausführung derselben, in der Ausmalung der Bilder, in welchen er seine Ideen entwickelte, unterschied er sich von ihm. Da man aber nun die Lehren der Stifter gnostischer Schulen und späterer Anhänger derselben, durch welche sie nur eigenthümlich modificirt wurden, nicht sorgfältig von einander sonderte, da man auch manche verwandte Lehren, die aus einer gemeinschaftlichen Quelle herrührten, mit dem valentinianischen Systeme zusammenwarf: so läßt es sich schwerlich aus den auf uns gekommenen Darstellungen mit Sicherheit entnehmen, welche Lehren dem Valentinus selbst als Stifter der Schule eigenthümlich zugehörten.

Wie Basilides stellte Valentin an die Spitze der Daseynskette das Urwesen, welches er mit dem Namen Bythos (der Abgrund, in dem der Geist zu versinken droht) bezeichnete. Schon diese Bezeichnung läßt erkennen, daß er sich etwas Andres darunter dachte, als das Absolute der neoplatonischen Philosophie, das schlechthin Einfache. Dieser Name läßt ohne Zweifel eine unendliche Lebensfülle voraussetzen; eben dieser unendliche, überschwengliche Reichthum des Seyns macht zuerst ein sich selbst Begreifen (ein καταλαμβάνειν ἑαυτόν), eine Selbstbeschränkung nothwendig, wenn etwas zum Daseyn kommen sollte. Das neoplatonische ὄν entzieht sich seiner absolut einfachen Einheit wegen, das Urwesen des Valentin aber wegen seiner überschwenglichen Lebensfülle, aller begrifflichen Auffassung. Der Bythos ist in gewisser Hinsicht etwas dem Absoluten der neoplatonischen Philosophie gerade Entgegengesetztes. Es mag freilich wohl geschehen seyn, daß bei Manchen jene Idee in diese überging, wie solche Valentinianer angeführt werden, welche aus dem Bythos etwas über alle Gegensätze Erhabenes machten, von dem sich auch kein Seyn aussagen lasse: das Absolute gleich dem Nichts [2]).

---

1) Dem Berichte des Epiphanius zufolge.

2) Irenäus, der die verschiedenen Meinungen der Valentinianer über

Was bei dem Basilides die *δυνάμεις* sind, das sind bei dem Valentinus die Aeonen[1]); eigenthümlich ist ihm die Idee, daß, wie in dem Urquell alles Daseyns die Fülle alles Lebens noch unentfaltet ist, so mit der Lebensentwickelung aus ihm einander ergänzende Glieder sich bilden, vorherrschend schaffende und vorherrschend empfangende Aeonen[2]), männliche und weibliche, durch deren Ineinanderwürken die Kette der Lebensentfaltung fortgeht. Das Weibliche ist die Ergänzung des Männlichen, *τὸ πλήρωμα*[3]), und so wurde nun auch die vollständige Aeonenreihe als ein Ganzes, als die von dem Bythos ausströmende Fülle des göttlichen Lebens, welche wieder stets von ihm gleichsam befruchtet werden muß, das Weibliche im Verhältniß zu ihm, das Pleroma genannt. Das verborgene Wesen Gottes kann von Keinem erkannt werden, es ist das absolute *ἄγνωστον*, nur insofern er sich selbst geoffenbart hat in der Entfaltung seiner Kräfte oder Aeonen, kann er erkannt werden. Alle einzelne Aeonen mannichfache Offenbarungsformen, Gestaltungen, Namen des nach seinem verborgenen Wesen Unerfaßlichen, Unnennbaren, über alle Begriffe und Bilder Erhabenen[4]), gleichwie jene erste Selbstoffenbarung des Verborgenen, der Monogenes, vorzugsweise der unsichtbare Name des Bythos (das, worin der Bythos sich selbst begriffen hat, das *πρῶτον καταληπτόν*, die *κατάληψις τοῦ ἀγεννήτου*) heißt. Es ist eine tiefe Idee des valentinianischen Systems, daß, wie alles Daseyn in der Selbstbeschränkung des Bythos seinen Grund hat, so das Daseyn aller geschaffenen Wesen auf Beschränkung beruht. Wenn Jedes in den Schranken seiner Eigenthümlichkeit bleibt und das ist, was es auf seinem besonderen Standpunkte in der Entwickelung des Lebens seyn soll, kann Alles auf die rechte Weise in einander

---

den Bythos anführt, sagt: *Οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσιν, μήτε ἄῤῥενα, μήτε θήλειαν, μήτε ὅλως ὄντα τι.* Iren. I., 1 am Ende. Die Jünger solcher Gnostiker wollten ihre Meister mit ihrer Spekulation überflügeln, zu einem noch einfacheren Urgrunde emporsteigen, wie Irenäus einen solchen anführt §. 3, den er nicht übel bezeichnet, *ὑψηλότερον καὶ γνωστικώτερον ἐπεκτεινόμενος*, der zwischen der *μονότης*, der *ἑνότης* und dem *ἕν* zu unterscheiden wußte und bei allen Principien zu sagen pflegte: so nenne ich es. Was Irenäus nicht ohne Grund verspottet: *ὡμολόγηκε ὅτι αὐτὸς ὀνόματα τέθεικε τῷ πλάσματι, ὑπὸ μηδενὸς πρότερον ἄλλου τεθειμένα.*

1) Ueber die Erklärung dieses Namens s. oben.

2) Wie in der ganzen übrigen Schöpfung, die ein Bild jener höchsten Weltordnung darstellt, diese zwiefache Faktorenreihe sich findet.

3) Welches Wort diese Theosophen, die an strenges grammatisches Festhalten der Bedeutungen gewiß nicht dachten, vielleicht in aktiver und passiver Bedeutung zugleich verstanden, *τὸ πληροῦν* und *τὸ πληρούμενον.*

4) Die Aeonen *μορφαὶ τοῦ θεοῦ, ὀνόματα τοῦ ἀνονομάστου.*

greifen und die rechte Harmonie in der Kette der Lebensentwickelung bestehen. Sobald irgend etwas über diese Schranken hinauswill, sobald irgend ein Wesen, statt Gott in seiner Offenbarung, wie er sich ihm selbst auf seinem besonderen Standpunkte darstellt, zu erkennen, in dessen verborgenes Wesen eindringen zu wollen sich erkühnt, geräth es in Gefahr, in Nichts zu versinken. Statt das Reelle zu erfassen, verliert es sich in's Wesenlose. Der ὅρος, der Genius der Begrenzung, der Beschränkung — die beschränkende, die Grenzen des eigenthümlichen Daseyns veststellende, darüber wachende, wo sie zerrüttet sind, sie wiederherstellende Macht — nimmt daher einen bedeutenden Platz in dem Systeme Valentin's ein, und die Gnosis zeugt hier gleichsam gegen sich selbst. Die Ideen vom Horos und vom Erlöser mußten in dem valentinianischen Systeme viel Verwandtes haben, wie Daseynsbildung und Erlösung in demselben verwandte Begriffe sind, und das Princip der Beschränkung in beiderlei Hinsicht einen bedeutenden Platz einnimmt; in der That wurde auch der Horos von Manchen λυτρωτής und σωτήρ, Erlöser und Heiland genannt. Es finden sich Spuren einer solchen Anschauungsweise, nach welcher der Horos nur als eine besondere Würkungsweise des Einen erlösenden Geistes betrachtet wurde, wie das valentinianische System denselben nach den verschiedenen Standpunkten seiner durch alle Stufen des Daseyns hindurch sich verbreitenden Würksamkeit und seinen verschiedenen Würkungsweisen mit verschiedenen Namen belegte. Andere freilich verwandelten diese verschiedenen Würkungsweisen in verschiedene Hypostasen.

Den valentinianischen Lehren über dieses Horos liegen tiefe Ideen von dem Entwickelungsprozesse des göttlichen Lebens im Ganzen und Einzelnen zu Grunde, für die christliche Ethik und die weltgeschichtliche Betrachtung Wichtiges. Die Schule Valentin's erkennt, daß in dem Entwickelungsprozesse des göttlichen Lebens zwei Momente, ein negatives und ein positives, welche beide in nothwendigem Zusammenhange mit einander ständen, zusammenkommen müßten, die Reinigung der geistigen Eigenthümlichkeit von den fremdartigen Elementen, durch welche sie getrübt worden, in denen sie zu zerfließen drohe, und die Bevestigung der geläuterten Eigenthümlichkeit in sich selbst, ihre veste Gestaltung, positive Aneignung. Es wurden dem Horos zwei Würkungen zugeschrieben, die negative, vermöge deren er alles Daseyn in sich abgrenzt, alles Fremdartige von demselben sondert und abwehrt [1], und die positive, vermöge welcher er die von dem

1) Die ἐνέργεια μεριστικὴ καὶ διοριστική.

Fremdartigen, wodurch ihr eigenthümliches Wesen getrübt worden, Geläuterten in diesem ihrem eigenthümlichen Wesen bevestigt, gestaltet und begründet[1]). Die erste Würkung sollte vorzugsweise durch den Namen ὅρος, die zweite durch den Namen σταυρός bezeichnet werden. Bei dieser letzten Bezeichnung spielten die Valentinianer wohl auf die Bedeutungen Kreuz, Pfahl, Bollwerk an. Jene beiden Bezeichnungen mögen aber wohl nicht immer so scharf von einander gesondert worden seyn, da σταυρός in der Bedeutung Kreuz ja auch Symbol der sondernden, zerstörenden Macht des Horos seyn konnte[2]). Wo Christus sagt: „ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen auf Erden, sondern das Schwerdt," fanden sie darin die Beschreibung jener negativen, das Göttliche und das Ungöttliche von einander sondernden Würksamkeit des ὅρος. Und wo Johannes der Täufer die Erscheinung des Messias mit der Wurfschaufel und dem Feuer, mit welchem die Stoppeln würden verbrannt werden, verkündet, war dies den Valentinianern eine Bezeichnung dieser Würksamkeit des Horos als einer welthistorischen, wie er alles Hylische verzehren und die Erlöseten reinigen werde. Wo Christus sagt, es könne Keiner sein Jünger werden, wer nicht sein Kreuz auf sich nehme und ihm nachfolge, sahen sie darin eine Bezeichnung jener göttlichen unter dem Bilde des Kreuzes dargestellten Kraft, wodurch ein Jeder, von dem Fremdartigen gereinigt, zu einer selbstständigen Gestaltung des höheren Lebens in seiner Eigenthümlichkeit und einer vesten Ausprägung dieser durch ein göttliches Leben verklärten Eigenthümlichkeit gelange, erst ein wahrer Jünger Christi werde[3]).

Wenn Basilides die Vermischung des Göttlichen mit der Materie aus einem Angriffe des Reiches der Finsterniß auf das Lichtreich ableitete, so betrachtete dagegen Valentinus als deren Ursache eine im Pleroma entstandene Zerrüttung, das Herabsinken der göttlichen Lebenskeime aus dem Pleroma in die Materie. Er erkannte, wie Basilides, in der Welt eine sich offenbarende göttliche Weisheit an; aber auch hier ist ihm das Niedere nur ein Bild des Höheren. Es ist nicht die göttliche Weisheit selbst, welche diese Welt beseelt, nicht der Aeon σοφία, sondern eine unreife Geburt desselben, die erst nach und nach zur Reife sich entwickeln soll. Es liegt hier die Idee zu Grunde: in der Welt

---

1) Die ἐνέργεια ἑδραστικὴ καὶ στηριστική.

2) Auch Clemens von Alexandria gebraucht das Kreuz als Symbol der göttlichen Kraft, wodurch die Seele von den weltlichen Elementen, von der sinnlichen Lust frei gemacht werde. Das ἀπολῦσαι καὶ ἀποστῆσαι καὶ ἀφορίσαι ὁ σταυρὸς σημαίνει, und darin ist die ἀνάπαυσις begründet. Strom. lib. II. f. 407.

3) Iren. lib. I. c. 3. §. 5.

gebe sich eine in allmählicher Entwickelung begriffene Offenbarung der göttlichen Weisheit zu erkennen. Erst durch die Erscheinung Christi und die Erlösung gelange diese zu ihrem Ziele, erst in diesem Zusammenhange betrachtet, lasse die Welt das Bild der göttlichen Weisheit in ihrem Entwickelungsprozesse erkennen. So freut sich jener Aeon, die himmlische Weisheit, nachdem durch Christi Erscheinung Alles geläutert worden, ihre verlorene Idee (*ἐνθύμησις*) wiederzufinden, wie nun die Erscheinung der Idee entspricht und diese sich in ihr der Anschauung darstellt. Ein Symbol davon war ihm das Weib, das ein Licht angezündet, die verlorene Drachme zu suchen, und endlich, nachdem das Haus ausgekehrt worden, sie zu finden sich freut. Luk. 15, 8.

So unterscheidet er eine *ἄνω* und eine *κάτω σοφία*, die Achamoth[1]; diese letztere ist die Weltseele, aus deren Vermischung mit der *ὕλη* alles lebendige Daseyn herrührt, in mannichfachen Abstufungen; desto höher, je reiner es sich von der Berührung mit der *ὕλη* halten konnte, desto niedriger, je mehr es von der Materie herabgezogen und afficirt worden. Es entstehen daher die drei Stufen des Daseyns. 1) Die ihrer Natur nach über die Materie erhabenen göttlichen Lebenskeime, die der *σοφία*, der Weltseele und dem Pleroma verwandt sind, die *φύσεις πνευματικαί*. 2) die aus dem, durch die Vermischung mit der *ὕλη* gespaltenen Leben hervorgegangenen *φύσεις ψυχικαί*, mit denen eine ganz neue Stufe des Daseyns beginnt, ein Bild jener höheren Weltordnung auf einem untergeordneten Standpunkte, und endlich 3) das Ungöttliche, welches aller Bildung widerstrebt, das nur Zerstörende, das Wesen der blinden Begierde und Leidenschaft. Zwischen Allem, was aus der Entwickelung des göttlichen Lebens (welches aus dem Bythos durch die Vermittlung der Aeonen ausfließt) hervorgegangen, von dem Pleroma an bis zu dem in die Menschheit herabgefallenen Keime desselben, — der Aussaat, welche in der irdischen Welt zur Reife gelangen soll, — ist nur ein gradueller Unterschied; aber zwischen jenen drei Gattungen des Seyns findet ein wesentlicher Unterschied statt. Jede dieser Gattungen muß daher auch ihr selbstständiges, sie beherrschendes Princip haben, wenngleich aller Bildungs- und aller Entwickelungsprozeß zuletzt auf den Bythos zurückführt, der durch die mannichfachen Organe nach den mannichfachen Daseynsstufen auf Alles einwürkt, dessen Gesetz das allein waltende ist. Er selbst kann doch mit dem Fremdartigen in keine unmittelbare Berührung treten, es mußte demnach auf jener untergeordneten

1) אֲכִימוֹת.

Stufe des Daseyns, die zwischen dem Vollkommenen, dem Göttlichen und dem Ungöttlichen, dem Materiellen in der Mitte liegt [1]), — ein Wesen als Bild des Höchsten entstehen, welches, indem es selbstständig zu handeln glaubt, doch nach dem allgemeinen Gesetze, dem sich nichts entziehen kann, zur Realisirung der höchsten Ideen bis zur Grenze der Materie hin dienen muß. Dies Wesen ist in der psychischen Welt das, was der Bythos in der höheren Welt ist, nur mit dem Unterschiede, daß es unwillkührlich nur als das Organ desselben handelt; dies ist der **Demiurgos** des Valentin. Auch die **Hyle** hat ihr sie darstellendes Princip, durch welches sie würksam ist, aber nach ihrem Wesen kein bildendes, schaffendes, sondern ein nur **zerstörendes**, **der Satan** [2]). 1) Die Natur des *πνευματικόν* ist das wesentlich Gottverwandte (das *ὁμοούσιον τῷ θεῷ*), daher das Leben der Einheit, das Ungetheilte, schlechthin Einfache (*οὐσία ἑνική, μονοειδής*); 2) das Wesen der *ψυχικοί*, das in die Vielheit, Mannichfaltigkeit Zerspaltene, das sich aber doch einer höheren Einheit unterordnet und sich von derselben leiten läßt, zuerst bewußtlos, dann mit Bewußtseyn; 3) das Wesen des Satans und seines ganzen Reiches: der reine Gegensatz gegen alle Einheit, das in sich selbst Gespalten- und Zerrissenseyn, ohne alle Empfänglichkeit und irgend einen Anschließungspunkt für eine Einheit, mit dem Streben, alle Einheit zu zerstören, die **eigene** inwohnende Zerrissenheit auf Alles zu verbreiten, und Alles zu zerreißen [3]). Dies Princip hat nicht Macht, etwas zu setzen, sondern nur die Macht, zu verneinen, es vermag nicht zu schaffen, zu zeugen, zu bilden, sondern nur zu zerstören, aufzulösen [4]). Jene erste Stufe bildet das seiner Natur nach unvergängliche Leben, die wesentliche *ἀφθαρσία*; das *ψυχικόν* hingegen steht in der Mitte zwischen dem Unvergänglichen und dem Vergänglichen, wie die Seele von Natur sterblich ist und nur durch eine höhere Einwürkung unsterblich gemacht werden kann. Es gelangen die *ψυχικοί* zur Unsterblichkeit, oder sie fallen dem Tode anheim, je nachdem sie sich durch ihre Willensrichtung dem Göttlichen oder dem Ungöttlichen hingeben. 1) Das Wesen des Satans wie der *ὕλη* — der Tod selbst, die Negation alles Da=

---

1) Der *μεσότης*.

2) Wie Herakleon ihn bezeichnet: *μέρος ἓν ὅλης τῆς ὕλης*. S. Orig. in Joann T. XIII. §. 16.

3) Die *οὐσία πολυσχιδής*, welche sich Alles zu assimiliren sucht.

4) Wie Herakleon dies bezeichnet mit den Worten: *Οὐ γεννᾷ τοιαῦτά τινα τῇ ἑαυτῶν φύσει, φθοροποιὰ γὰρ καὶ ἀναλίσκοντα τοὺς ἐμβληθέντας εἰς αὐτά.* Orig. in Joann. T. XX. §. 20.

seyns, welche am Ende, wenn sich alles durch sie gespaltene Daseyn zur gereiften Eigenthümlichkeit entwickelt und sich in sich selbst genugsam begründet haben wird, von der Gewalt des Positiven überwunden, nachdem es alles verwandte Ungöttliche an sich gezogen, in sich selbst sich auflösen wird. Das Wesen des Ersteren, die reine Lebensentwickelung von innen heraus, eine nicht nach außen hin gerichtete Thätigkeit, eine solche, die keine Hemmung zu überwinden hat, ein über den Gegensatz von Ruhe und Thätigkeit erhabenes Leben und Würken. 2) Das Wesen der ὕλη ist an und für sich die Ruhe des Todes; nachdem aber ein Funke des Lebens in sie herabgefallen und ihr selbst ein gewisses Analogon des Lebens mitgetheilt worden, ein wildes, sich selbst widersprechendes Treiben, wie sich dies in ihrem Repräsentanten, dem Satan darstellt, welchem, wie allen ihm ihrer Natur nach verwandten Menschen, kein vernünftiges Bewußtseyn, kein sich selbst bestimmender Wille, sondern nur ein blinder, wilder Naturtrieb, nur Begierde und Leidenschaft zugeschrieben wurde [1]. Bei dem Anblicke der unter den Menschen begangenen Verbrechen, welche ihn mit Abscheu erfüllten, konnte sich nur diese Erklärung einem Valentinus darbieten [2]. 3) Dem Demiurgos und den Seinen den Psychikern ist ein Schaffen nach außen, eine betriebsame Thätigkeit eigen; sie wollen viel thun, ohne, wie es bei solchen Geschäftsleuten zu gehen pflegt, recht zu verstehen, was sie thun [3], ohne der sie leitenden Ideen sich selbst recht bewußt zu werden [4].

Die Erlösungslehre nahm, wie in dem basilidianischen, so auch in dem valentinianischen Systeme, dessen Mittelpunkt sie bildet, einen bedeutenden Platz ein, was schon aus den über das Verhältniß der Begriffe Schaffen und Erlösen in diesem Systeme gemachten Bemerkungen hervorgeht. Es war noch mehr das Streben dieses Systems, die Erlösungslehre im Zusammenhange des allgemeinen Entwickelungsprozesses zu begreifen; wie auf den ersten Keim der Disharmonie in dem Universum zurückzugehen, so die Nothwendigkeit einer Erlösung in ihrem ersten Grunde

---

1) Die Worte des Herakleon: *Τὸν διάβολον μὴ ἔχειν θέλημα, ἀλλ᾽ ἐπιθυμίαν.* Orig. in Joann. T. XX. §. 20.

2) S. die merkwürdige Art, wie ein Valentinianer darüber sich ausspricht, in dem dem Methodius zugeschriebenen Dialog über den freien Willen. Galland. bibl. patr. T. III. f. 762. Vergl. aber über diese Schrift die Untersuchungen in meiner genetischen Entwickelung der gnostischen Systeme, S. 205.

3) *Φύσις πολύεργος, πολυπράγμων.*

4) Die Belege bei Herakleon Orig. in Joann. T. XIII. c. 16, 25, 30, 51, 59; T. XX. c. 20.

nachzuweisen. Freilich geschah es so, daß das praktische Interesse von dem spekulativen immer mehr überflügelt wurde. — Wie ein Prozeß der Lebensentwickelung durch alle Regionen des Daseyns hindurchgeht, und wie die Disharmonie, welche dem Keime nach in dem Pleroma selbst begonnen, sich von da aus weiter verbreitet hat, so kann der ganze Weltlauf dann erst zu seinem Ziele gelangen, wenn die Harmonie, wie im Pleroma, so auf allen Stufen des Daseyns, wiederhergestellt worden; was im Pleroma geschehen, muß sich auf allen andern Daseynsstufen abbilden. So ist es nun auch, wie das Erlösungswerk in verschiedenen Abstufungen geschieht und hier dasselbe Gesetz auf verschiedenen Standpunkten in verschiedenen Formen vollzogen wird, derselbe Agent der Offenbarung des verborgenen Gottes, derselbe Agent, durch welchen das von Gott ausgeströmte Leben mit ihm wieder verbunden wird, der, fortwürkend bis zur Vollendung des Ganzen, in verschiedenen Hypostasen, je nachdem er auf verschiedenen Stufen das Werk vollbringt, sich abbildet. So ist es dieselbe Idee, die in einem Monogenes, Logos, Christus, Soter dargestellt wird. Der Soter ist der Erlöser für die ganze Welt außerhalb des Pleroma, und daher auch der Bildner für dieselbe, wobei das, was wir über die zwiefache Würksamkeit des Horos bemerkt haben, in Betracht kommt. Durch die Bildung wird das Höhere zuerst von der anklebenden Materie frei gemacht, aus dem unorganischen, formlosen Daseyn zu einem bestimmten, eigenthümlichen organischen entwickelt. Durch die Erlösung gelangt die höhere Eigenthümlichkeit erst zur reifen, vollendeten Entwickelung und zum klaren Selbstbewußtseyn. Die Erlösung ist Vollendung des Bildungsprozesses. Alles göttliche Leben des Pleroma concentrirt sich und spiegelt sich ab in dem Soter, und würkt durch ihn weiter fort zu individueller Gestaltung, auf daß die dem Pleroma verwandten geistigen Naturen in die Welt ausgesäet werden und zu vollendetem Daseyn reifen. Der Christus des Pleroma ist das würkende, der Soter außerhalb des Pleroma[1]) das empfangende, bildende, vollendende Princip[2]).

1) In dem *τόπος μεσότητος*.

2) So sagt Herakleon von dem Soter im Verhältnisse zu Christus, daß jener den göttlichen Samen als einen noch unentwickelten von diesem aus dem Pleroma empfange, und demselben die erste Gestaltung zu bestimmtem eigenthümlichen Daseyn mittheile, *τὴν πρώτην μόρφωσιν τὴν κατὰ γένεσιν εἰς μορφὴν καὶ φωτισμὸν καὶ περιγραφὴν ἀγαγὼν καὶ ἀναδείξας*. Orig. in Joann. T. II. c. 15. An's Licht bringen, gestalten, individualisiren sind bei den Gnostikern gleichlautende Begriffe. Das Unbestimmte, Unorganische entspricht im Geistigen der *ὕλη*. So in dem valentinianischen Fragmente bei Iren. lib. I. c. 8. §. 4 dem *προβάλλειν σπερ-*

Der Soter erweiset zuerst seine erlösende, bildende Kraft an jener aus dem Pleroma stammenden, noch unreifen **Weltseele**, dieselbe Kraft, die später auf die derselben verwandten, aus ihr, der allgemeinen Mutter des geistigen Lebens in der niedern Welt (s. oben), entsprossenen geistigen Naturen sich verbreiten sollte. Der Soter ist der eigentliche Bildner und Regierer der Welt, wie er der Erlöser ist; denn die Weltbildung ist ja **der erste Anfang** des Entwickelungsprozesses, welcher erst durch die Erlösung zur Vollendung geführt werden kann. Der Soter, als das innerlich würksame Princip, giebt der zur Syzygia mit ihm bestimmten Weltseele [1]) die bildenden Ideen ein, und sie theilt dieselben dem selbstständig zu handeln glaubenden Demiurgos mit, dieser wird, sich selber unbewußt, von der Macht derselben bei der Weltbildung beseelt und getrieben. So ist **die** Welt ein durch die Sophia als Malerin, oder den Soter als Maler entworfenes Bild der Herrlichkeit Gottes, welches auszuführen der Demiurgos nur als Werkzeug diente. Aber freilich wie jedes Bild, seiner Natur nach, eine unvollkommene Darstellung des Urbildes ist, und wie es nur von Dem, welcher die Anschauung des Urbildes hat, recht verstanden werden kann, so ist auch der Demiurgos mit seiner Schöpfung nur eine unvollkommene Darstellung der Herrlichkeit Gottes, und nur, wer die Offenbarung des unsichtbaren göttlichen Wesens in seinem Innern vernommen hat, kann die Welt als Bild, den Demiurgos als Propheten des höchsten Gottes recht verstehen; die innere Gottesoffenbarung, welche den *πνευματικοῖς* zu Theil wird, ist eine Beglaubigung der äußerlichen, eine Beglaubigung für den Demiurgos, als Repräsentanten Gottes. Valentin selbst drückt dies **so** aus [2]): „Um

---

ματικῶς τὴν ὕλην οὐσίαν entgegengesetzt das *μορφοῦν, φωτίζειν, φανεροῦν.* Christus streut den Samen aus, der Soter erndtet. Orig. in Joann. T. XIII. p. 48.

1) *Κάτω σοφία*, Achamoth.

2) Strom. l. IV. f. 509: *Ὁπόσον ἐλάττων ἡ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἥσσων ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος* (welcher Name nach dem, was wir oben bemerkten, vorzugsweise Bezeichnung des höchsten Gottes selbst ist). *Τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; Μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου, παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ* (ich verstehe dies von seinem eigenen Namen, der durch die Schöpfung sich offenbaren sollte), *οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή· ἀλλὰ τὸ ὄνομα* (der Name, wie er sich unmittelbar offenbart in dem höheren Selbstbewußtseyn, oder in den pneumatischen Naturen) *ἐπλήρωσε τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει· συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου.* (Dies ist ohne Zweifel Neutrum = *πλάσμα.* Es kann seyn, daß Valentin hier den Demiurgos und die von ihm gebildete Welt als Ein Bild des höchsten Gottes, analog dem *θεὸς γεννητός* Platon's, der Art, wie Philo an manchen Stellen den Logos und die von ihm beseelte Welt verbindet, zusammengedacht hat als Eins, doch geht es aus diesen Worten nicht nothwendig hervor.)

wieviel geringer das Bild als das lebendige Angesicht ist, um soviel geringer ist die Welt als der lebendige Gott. Was ist also die Ursache des Bildes? Die Größe des Angesichts, welches dem Maler das Bild dargereicht hat, um durch die Offenbarung seines Namens verherrlicht zu werden; denn kein Bild ist als etwas Selbstständiges erfunden worden (jedes Bild bezieht sich nothwendig auf das Urbild zurück). Aber wie der Name der Sache selbst das in dem Bilde Mangelnde ergänzt, so würkt auch das Unsichtbare Gottes (Gottes unsichtbares Wesen, wie es sich dem gottverwandten Geiste offenbart) zur Beglaubigung des Abgebildeten."

Der Mensch ist es, durch den der Name Gottes in dieser Welt sich offenbaren, der durch die unsichtbare Offenbarung Gottes in ihm selbst den Zusammenhang zwischen dem Bilde und dem Urbilde vermitteln, so ergänzen sollte, was der Welt an ihr selbst zur vollkommenen Offenbarung Gottes fehlt. Daß der Mensch diesen bedeutenden Standpunkt in der Schöpfung einnimmt, dies gehört zu den Grundideen des valentinianischen Systems. Menschheit und Offenbarung Gottes, das sind hier in genauem Zusammenhang mit einander stehende Begriffe. Daher erscheint der Urmensch als einer der Aeonen, und in einer andern valentinianischen Darstellung wird es so ausgedrückt: „Als Gott sich offenbaren wollte, wurde dies Mensch genannt" [1]). Aber auch in dieser Beziehung ist zu unterscheiden, was der Demiurgos beabsichtigte und was er als Organ der höheren Weltordnung auf ihm selbst unbewußte Weise würken mußte. Er verband sich mit seinen Engeln in einer höheren ätherischen Region, dem Paradiese, dem dritten oder vierten Himmel [2]), den Menschen als ihr gemeinsames Bild zu schaffen. Dieser sollte als Herr der Welt den Demiurgos in derselben darstellen. Aber auch hier handelte dieser, als Organ einer höheren Weltordnung, nach den durch den Soter und die Sophia ihm eingegebenen Ideen. Ihm selbst unbewußt war ihm etwas von jenem Samen göttlichen Lebens aus dem Pleroma mitgetheilt worden, und dieses ging von ihm in den Menschen über [3]). So offenbarte sich in der Erscheinung des Menschen jenes Urbild des himmlischen Menschen aus dem

---

1) Ὅτε ἠθέλησεν ἐπιδεῖξαι αὐτὸν, τοῦτο ἄνθρωπος ἐλέχθη. Iren. lib. I. c. 12. §. 3.

2) S. jene gnostischen Excerpte der Didascal Anatol. oder Θεοδότου ἐπιτομαί, opp. Clement. f. 797 B.: Ἄνθρωπος ἐν τῷ παραδείσῳ τῷ τετάρτῳ οὐρανῷ δημιουργεῖται, und Iren. lib. I. c. 5. §. 2.

3) Ἔσχεν ὁ Ἀδὰμ ἀδήλως αὐτῷ ὑπὸ τῆς σοφίας ἐνσπαρὲν τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν. Didascal. Anatol. f. 797.

Pleroma, und Der, welcher nur den Gipfelpunkt des kosmischen Princips darstellen sollte, ließ in seiner Erscheinung etwas weit Höheres hervorleuchten. Der Demiurgos und seine Engel wurden, da sie eine fremde höhere Macht in ihr Reich eintreten sahen, von Bestürzung ergriffen, denn sie waren noch nicht zur bewußten Anerkennung jener höheren Weltordnung und zum freien Gehorsam gegen dieselbe gelangt, was erst durch die Erlösung bewürkt werden konnte. So erschrecken sie vor ihrem eigenen Werke, das sich über sie selbst zu erheben drohte. Wie Valentin durch alle Stufen des Daseyns dasselbe Gesetz hindurchgehen sah, so glaubte er auch diese Thatsache überall wiederzufinden, wo Menschen, in der Begeisterung von höheren Ideen beseelt, indem sie dieselben in ihren Werken darstellen, von ihnen selbst nicht geahnte Würkungen hervorbringen, durch ihre eigenen Werke in Erstaunen gesetzt werden; wie der Künstler, der ein Götterbild gestaltet hat, vor diesem selbst nachher niederfällt und es anbetet. Valentin drückt sich in seinen eigenen Worten so darüber aus: „So wie bei jenem Gebilde Furcht die Engel ergriff, da es Größeres aussprach, als von einem solchen Gebilde sich erwarten ließ, weil ihm auf unsichtbare Weise ein Same des höheren Wesens mitgetheilt worden, und da es in freier Zuversicht sprach, so wurden auch in den Geschlechtern der Menschen in der Welt die Werke derselben Gegenstand der Furcht ihren Urhebern selbst, wie Bildsäulen und Bilder und Alles, was Menschenhände in irgend einer Beziehung zu dem Namen Gottes vollbringen; denn Adam, der den Namen des Menschen darzustellen gebildet worden, erregte die Furcht vor dem Urmenschen, als wenn dieser in ihm da wäre“ [1]).

Das kosmische Princip mußte sich also in seiner Selbstständigkeit und Herrschaft gegen die Gefahr, mit welcher der vom überweltlichen Wesen zeugende Mensch es bedrohte, zu behaupten suchen. Der Demiurgos und seine Mächte verbinden sich, den Menschen in Unterwürfigkeit zu erhalten, das Bewußtseyn seiner höheren Natur in ihm zu unterdrücken. Sie stürzen ihn aus der psychischen Region des dritten Himmels in die der Hyle abgewonnene, an ihren Grenzen auferbaute Welt, und sie umhüllen

1) Καὶ ὥσπερ φόβος ἐπὶ ἐκείνου τοῦ πλάσματος, ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθέγξατο τῆς πλάσεως, διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας καὶ παῤῥησιαζόμενον· οὕτω (hier der Nachsatz) καὶ ἐν ταῖς γενεαῖς τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων φόβοι τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων τοῖς ποιοῦσιν ἐγένετο, οἷον ἀνδριάντες καὶ εἰκόνες καὶ πάντων (ist wohl ein ἃ ausgefallen, oder πάνθ᾽ ἃ zu lesen) αἱ χεῖρες ἀνύουσιν εἰς ὄνομα θεοῦ· εἰς γὰρ ὄνομα ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδὰμ φόβον παρέσχεν προόντος ἀνθρώπου, ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος. Strom. lib. II. f. 375.

sein psychisches Wesen mit einem aus der Materie gebildeten Leib [1]). Daß dies aber so geschah, war kein Werk der Willkühr des Demiurgos. Auch darin handelte er als Organ jener göttlichen Weisheit, indem er seinen Willen vollziehen wollte, mußte er einem höheren Willen dienen; das göttliche Lebensprincip sollte alle Stufen des Daseyns durchdringen, bis an die Grenzen der Hyle sich verbreiten, in das Reich des Todes selbst eingehen, um dessen Zerstörung herbeizuführen. Dies konnte aber nur so geschehen.

Was die Menschheit im Ganzen darstellen soll, das wird also nur durch Diejenigen, welche jenen höheren, von der unsichtbaren Mittheilung an den Demiurgos herrührenden göttlichen Lebenskeim in sich tragen (den höheren geistigen Naturen) würklich erfüllt. Sie sind das Salz und Licht der Erde, der Sauerteig für die ganze Menschheit. Die ψυχή ist nur das Vehikel für das πνευματικόν, um in die zeitliche Welt, in der es sich zur Reife entwickeln sollte, eintreten zu können. Wenn dieses Ziel erreicht worden, wird der Geist, der nur für das Leben der Anschauung bestimmt ist, jenes Vehikel in der niederen Sphäre zurücklassen, und jede geistige Natur, als das empfangende weibliche Element im Verhältnisse zur höheren Geisterwelt, wird zu der Syzygie mit der ihr entsprechenden Engelsnatur in's Pleroma erhoben werden. Nur das höhere unmittelbare Anschauungsvermögen — das will Valentin sagen — wird dann würksam seyn, alle auf das Zeitliche und Endliche gerichteten Kräfte und Würkungsweisen der Seele, wie das Reflexionsvermögen, deren Inbegriff dem Valentin die ψυχή ist, wird dann im Pleroma ganz wegfallen [2]).

Die anziehende Kraft, mit der das Göttliche auf Alles einwürkt, auch ohne daß Diejenigen, welche diesen Eindruck empfangen, denselben verstehen und ihn sich erklären können, das ist eine Lieblingsidee des Valentin. Der Demiurgos wird von den im jüdischen Volke zerstreuten geistigen Naturen angezogen, ohne daß er den Grund davon weiß. Er machte daher solche zu Propheten, Königen und Priestern. Daher geschah es, daß die Propheten be-

---

1) Die Röcke von Fell, die χιτῶνες δερμάτιναι der Genesis, welche von den Theosophen dieser Zeit so verstanden zu werden pflegten. So muß man die Lücke ergänzen, welche in dem Systeme Valentin's uns hier geblieben ist, wenn am Schlusse der oben angeführten Stelle gesagt wird: die Engel hätten schnell ihr Werk zerstört, oder man müßte annehmen, daß jener Satz ursprünglich hypothetisch lautete: sie würden es zerstört haben, wenn sie nicht durch eine höhere Macht auf unsichtbare Weise verhindert worden wären.

2) Vergl. Aristot. de anima lib. III. c. 5.

sonders auf die höhere Ordnung der Dinge, die erst durch den Soter in die Menschheit eintreten sollte, hinweisen konnten. Nach der valentinianischen Theorie war in den Propheten ein vierfaches Princip würksam: 1) das psychische Princip, das Menschlich-Beschränkte, die sich selbst überlassene Seele; 2) die Begeisterung dieser ψυχή, welche von dem auf sie einwürkenden Demiurgos herrührt; 3) das sich selbst überlassene πνευματικόν; 4) die pneumatische Begeisterung, welche von der Einwürkung der Sophia herrührt [1]). Darnach konnte Valentin in Hinsicht auf diese vier Principien in den Schriften der Propheten verschiedene Aussprüche von höherer und niederer Art und Beziehung, und einen verschiedenen höheren und niederen Sinn derselben Stellen unterscheiden. 1) Das rein Menschliche, 2) die einzelnen Weissagungen zukünftiger Begebenheiten, welche der obgleich nicht allwissende, doch in einen größeren Kreis der Zukunft blickende Demiurgos mittheilen konnte; die gleichfalls von diesem herrührende Weissagung von einem Messias, aber noch in die zeitlich-jüdische Form gehüllt, die Weissagung von einem Messias, wie der Demiurgos ihn senden wollte, — einem psychischen Messias für die Psychiker, dem Regenten eines Reiches von dieser Welt. 3) Die an die christliche Oekonomie anstreifenden und auf dieselbe hinweisenden Ideen, das verklärte Messianische, mehr oder weniger rein hervortretend, je nachdem Solches bloß aus der höheren Geistesnatur, oder aus dem unmittelbaren Einflusse der Sophia geflossen war. Diese Ansicht konnte zu merkwürdigen Untersuchungen über die Mischung des Göttlichen und des Menschlichen in den Propheten veranlassen und für die Auslegung derselben fruchtbare Ergebnisse herbeiführen. Wir sehen hier zuerst ein tieferes Verständniß des Inspirationsbegriffes hervortauchen, ein Streben, das religiöse und wissenschaftliche Interesse in der Auslegung des alten Testaments mit einander in Einklang zu bringen.

Es frägt sich nun, ob Valentin die Strahlen höherer Wahrheit bloß unter den Juden anerkannte, ob er die geistigen Naturen bloß unter den Juden, oder ob er sie auch unter den Heiden verbreitet seyn ließ. Zwar hielt er nach Herakleon [2]) die Juden für das Reich des Demiurgos, die Heiden für das Reich der Materie oder des Satans, und die Christen für das Volk des höchsten Gottes; aber dies beweiset noch nicht, daß er von den Heiden alles Höhere ausgeschlossen hätte, denn im Judenthume, obgleich er dasselbe vorzugsweise dem Demiurgos zueignete, nahm

---

1) S. Iren. lib. I. c. 7. §. 3 et 4.
2) Orig. in Joann. T. XIII. c. 16.

er doch auch Einstreuungen des höheren Pneumatischen an, und obgleich er das Christenthum dem höchsten Gott zueignete, so sah er doch auch unter den Christen eine große Klasse von Psychikern. Also nur von dem Vorherrschenden ist die Rede, und so konnte er auch unter den Heiden, ohngeachtet des vorherrschend Hylischen im Heidenthume, eine Einstreuung des Pneumatischen anerkennen. Er mußte dies sogar nach seinen Principien, da das höhere Geistesleben (das πνευματικόν) bis an die Grenze der Materie alle Stufen des Daseyns durchdringen sollte, um die gänzliche Vernichtung des Reiches der ὕλη vorzubereiten. Was Valentin in der oben angeführten Stelle von der Gewalt der auf die Darstellung der Götterbilder sich beziehenden Kunst sagt, läßt schließen, daß er das polytheistische System milder als die gewöhnlichen Juden, denen die Götzen nur böse Geister waren, beurtheilte, daß er, an Apostelgesch. 13, 23 sich anschließend, auch in diesem Systeme, wenngleich durch das Vorherrschen des hylischen Princips getrübte, Spuren eines seine unerkannte Einwürkung auf Alles verbreitenden unbekannten Gottes zu bemerken glaubte. So weiset Valentin würklich in einem uns erhaltenen Bruchstücke einer Homilie [1]) auf die auch in den Schriften der Heiden verbreiteten Spuren der Wahrheit hin, in welchen sich das innere Wesen des geistigen Volkes Gottes, der in der ganzen Menschheit zerstreuten πνευματικοί, offenbare: „Vieles von dem, was in den Büchern der Heiden geschrieben ist, findet sich geschrieben in der Kirche Gottes; dieses Gemeinsame ist das Wort aus dem Herzen, das in dem Herzen geschriebene Gesetz, das ist das Volk des Geliebten (d. h. dieses gemeinsame höhere Bewußtseyn ist das Merkmal der zerstreuten Gemeinde des Soter, der πνευματικοί), welches von ihm geliebt wird und ihn wieder liebt."

Der Soter, welcher den ganzen Entwickelungsprozeß der aus dem Pleroma zur Bildung einer neuen Welt herabgefallenen geistigen Lebenskeime von Anfang geleitet hatte, der unsichtbare Bildner und Regierer dieser neuen Welt, — er mußte nun zuletzt selbst unmittelbar in das Weltganze eingreifen, um den Akt der Erlösung, welchen er an der Mutter alles geistigen Lebens, der Weltseele, der Sophia, ursprünglich vollbracht hatte, auf alles aus ihr ausgeflossene geistige Leben auszudehnen und so das ganze Werk zur Vollendung zu führen. Alles, bis auf das allem Daseyn widerstrebende Hylische,

---

1) Clem. Strom. l. VI. f. 641.

war, Jedes nach seiner Stufe, der Veredelung fähig. Der Soter mußte daher, um Alles, das Psychische wie das Pneumatische, zu der Stufe des höheren Lebens fortzubilden, deren ein Jedes fähig ist, mit allen diesen Stufen des Daseyns in Verbindung treten. Ohnehin konnte er, dem naturgemäßen Gange zufolge, nur in der Verbindung mit der ihm verwandten geistigen Natur, und eine solche nur in der Verbindung mit einer ψυχή in diese zeitliche Welt eintreten.

Die Christologie muß immer durch die eigenthümliche Auffassung des Verhältnisses der Welt zu Gott und der Anthropologie bedingt seyn. In beiderlei Hinsicht erhellt aus diesem Systeme die Nothwendigkeit einer Erlösung, und zwar in ihrer wahren Bedeutung als einer weltgeschichtlichen Thatsache, um die Harmonie zwischen den verschiedenen Stufen des Daseyns herzustellen, die Kluft, welche die Welt und den Himmel von einander trennten, aufzuheben und die Pneumatiker, die aus sich selbst allein zum vollen Bewußtseyn und zur vollen Ausübung ihrer höheren Natur nie hätten gelangen können, zur Gemeinschaft mit der ihrem Wesen verwandten höheren Welt zu erheben. Aber doch war es in der zwischen dem Reiche des Demiurgos und dem Reiche des höchsten Gottes hier gesetzten Trennung begründet, daß nicht Alles in der Welt auf gleiche Weise für die Erlösung angeeignet und von ihrem Princip durchdrungen werden konnte. In der menschlichen Natur selbst waren hier gewisse Gegensätze angenommen, welche eine gleichmäßige Aneignung dieser Natur in ihrer Vollständigkeit durch den Erlöser und die Erlösung ausschlossen. Es wurde hier das rein Menschliche (das Psychische) zu sehr von dem eigentlich Göttlichen (dem Pneumatischen) getrennt, zu wenig die Einheit der Ebenbildlichkeit Gottes anerkannt, als daß die vollständige Auffassung des historischen Christus in der Verwürklichung des Urbildes der Menschheit hätte Eingang gewinnen können. Die Gegensätze, welche als ursprünglich gegebene in der Kosmologie und der Anthropologie hervortraten, mußten auch in der Christologie sich wieder zu erkennen geben. Wir können nicht zugeben, daß die Tendenz des valentinianischen Systems dahin gegangen wäre, nur einen urbildlichen oder idealen Christus zu setzen, und den historischen zu einem bloß zufälligen Anschließungspunkt für diesen zu machen, sondern wir können in dieser Hinsicht nichts mehr sagen, als daß seine Principien nur eine einseitige, verstümmelte Auffassung, wie des urbildlichen Christus, so auch des historischen, zuließen. Der Grundmangel ist mit Einem Worte aus der Reaction des Standpunktes der alten Welt in der Auffassung des Gött-

lichen, als des Uebermenschlichen, abzuleiten. Wenngleich Valentin dem Menschlichen in Christo eine größere Bedeutung, als Basilides, zuschreiben konnte, so konnte er doch immer nach jenen Principien nicht die volle Bedeutung des Menschlichen mit dem Göttlichen, nicht die wahre Einigung desselben in ihm erkennen, auch nicht das Menschliche selbst ganz menschlich seyn lassen, denn es war doch in dem Menschlichen etwas, das nur dem Reiche der ὕλη angehörte.

Der Demiurgos hatte den Seinigen einen Erlöser, einen Messias verheißen, welcher sie von der Herrschaft des Hylischen befreien, die Vernichtung alles Dessen, was sich seinem Reiche entgegenstellte, herbeiführen, in seinem Namen über Alles regieren und die ihm Gehorsamen mit allen Arten irdischen Glückes erfreuen sollte. Er sandte diesen das Ebenbild des Demiurgos darstellenden Messias aus seinem Himmel hinab; aber dieses erhabene Wesen konnte mit der Materie in keine Verbindung eintreten, es sollte ja die Vernichtung des Materiellen herbeiführen, wie konnte es also etwas von demselben annehmen? Mit dem materiellen Leibe wäre ja auch ein demselben verwandter materieller Lebensgeist [1]), die Quelle aller bösen Begierde, verbunden gewesen, und wie hätte er der Erlöser seyn können, wenn das Princip des Bösen in seiner eigenen Natur vorhanden gewesen? Der Demiurgos bildete also dem psychischen Messias einen Körper aus dem feinern ätherischen Stoffe des Himmels, aus dem er ihn in diese Welt hinabsandte. Dieser Körper war auf wunderbare Weise [2]) so eingerichtet, daß er sichtbar erscheinen, allen sinnlichen Handlungen und Affektionen sich unterziehen konnte, und dies doch auf eine ganz andere Weise, als die gewöhnlichen irdischen Körper [3]). Darin bestand aber das Wunder der Geburt Jesu, daß die aus dem Himmel des Demiurgos herabkommende psychische Natur mit ihrem von daher mitgebrachten ätherischen Körper durch die Maria nur wie durch einen Kanal hindurch [4]) an's Licht der Welt trat. Doch dieser psychische Messias hätte nicht einmal das ihm von dem Demiurgos übertragene Werk vollführen können, es bedurfte zur Besiegung des Reiches der ὕλη einer höheren Macht; der Demiurgos handelte auch hier, wie in Allem, als bewußtloses Organ des Soter. Dieser hatte den Zeitpunkt bestimmt, in welchem er mit diesem psychischen Messias, als seinem Organe, sich verbinden wollte, um das von dem Demi=

1) Die ψυχὴ ἄλογος.

2) Ἐξ οἰκονομίας.

3) Σῶμα ἐκ τῆς ἀφανοῦς ψυχικῆς οὐσίας. Theodot. Didascal. Anatol.

4) Ὡς διὰ σωλῆνος.

urgos beabsichtigte, verheißene Werk in einem weit höheren Sinne, als dieser selbst es ahnte, zu vollführen, ein messianisches Reich von weit höherer Art, auf dessen wahre Beschaffenheit nur die erhabensten, von dem Demiurgos selbst nicht verstandenen, Weissagungen der Propheten hinwiesen, zu stiften.

Der psychische Messias, der die Bestimmung, welche ihm erst durch die Verbindung mit dem Soter zu Theil werden sollte, nicht ahnte, stellte indeß von Anfang an das Ideal ascetischer Heiligkeit dar. Vermöge der besondern Beschaffenheit seines Leibes konnte er eine außerordentliche Herrschaft über die Materie ausüben. Er aß und trank zwar, sich zu den Menschen herablassend, aber doch ohne denselben Affektionen, wie andere Menschen, unterworfen zu seyn; er verrichtete Alles auf eine göttliche Weise [1]).

Bei der Taufe am Jordan, als er von Johannes dem Täufer, dem Repräsentanten des Demiurgos, die feierliche Weihe für seinen Messiasberuf erhalten sollte, verband sich der Soter, der durch seine unsichtbare Leitung alles dies so gelenkt hatte, mit ihm, unter dem Symbol der Taube herabkommend. Es mögen aber in der valentinianischen Schule selbst die Meinungen getheilt gewesen seyn über eine Frage, nämlich die, ob der psychische Messias von Anfang an mit der Seele auch ein pneumatisches Element in sich trug, so daß das *πνεῦμα* gleich mit dem Vehikel einer Seele herabgekommen wäre, um sich in dieser Welt zur Reife zu entwickeln und dann dem sich zur Erde herniederlassenden Soter zum Organ zu dienen, — oder ob der Soter erst bei dem Hinabsteigen in diese Welt von der Sophia eine geistige Natur als Vehikel, um mit einer menschlichen Natur sich verbinden zu können, empfing, und also auch das höhere Pneumatische dem Messias des Demiurgos erst bei der Taufe mitgetheilt wurde [2]).

---

1) Clem. Stromat. lib. III. f. 451.

2) Die letztere Ansicht scheint sich in einer Stelle Herakleons zu finden, Orig. T. VI. §. 23. Grabe Spicileg. T. II. p. 89, in welcher Stelle ich ehemals (s. meine genetische Entwickelung S. 149.) mit Unrecht die Lehre von einer eigentlichen Menschwerdung des Soter, einer Verbindung desselben mit der menschlichen Natur von ihrer ersten Entwickelung an, zu erkennen glaubte. Er erklärt Joh. 1, 27 auf seine Weise, zuerst richtig den in den Worten liegenden Sinn: „Johannes bekenne, daß er auch den niedrigsten Dienst dem Erlöser zu erweisen nicht würdig sey;“ dann legt er willkührlich nach seiner theosophischen Idee einen höheren Sinn in die einfachen Worte hinein: *Οὐκ ἐγώ εἰμι ἱκανὸς, ἵνα δι᾽ ἐμὲ κατέλθῃ ἀπὸ μεγέθους καὶ σάρκα λάβῃ, ὡς ὑπόδημα, περὶ ἧς ἐγὼ λόγον ἀποδοῦναι οὐ δύναμαι, οὐδὲ διηγήσασθαι ἢ ἐπιλῦσαι τὴν περὶ αὐτῆς οἰκονομίαν.* Man kann hier schwerlich unter dem Fleische, welches der aus der höheren Region von der Grenze des *πλήρωμα* und des *τόπος μεσότητος* herabkommende Soter angenommen hatte, den durch eine besondere *οἰκονομία*

Nach der Lehre Valentin's, wie nach der des Basilides, mußte die Erscheinung des erlösenden Geistes in der Menschheit und dessen Verbindung mit dem psychischen Messias, seine Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung durch diesen, die Hauptsache bei dem Erlösungswerke seyn. Er kam mit dem Basilides auch darin überein, daß der Soter den psychischen Messias im Leiden sich selbst überlassen habe, und dieses Leiden konnte er, da es keinen materiellen, leidensfähigen, sondern einen psychischen Leib traf, nicht einmal in seinem vollen Sinne anerkennen. Doch ist es gewiß, daß in der Betrachtungsweise des Leidens Christi das jüdische Element bei der valentinianischen Gnosis keinen so großen Einfluß ausübte, wie bei der Gnosis des Basilides, und daß die Valentinianer die Bedeutung dieses Leidens für das christliche Bewußtseyn weit besser zu verstehen wußten. Eine Macht zur Besiegung des Bösen und zur Läuterung der mit demselben behafteten Wesen wurde dem Leiden des psychischen Christus zugeschrieben. Wir haben ja schon früher die Idee des valentinianischen Systems kennen gelernt, daß dasselbe Gesetz zur Wiederherstellung der Weltharmonie auf den verschiedenen Stufen des Daseyns vollzogen werden müsse. Das Kreuz wurde, wie wir oben bemerkten, in diesem Systeme als Symbol der die Wesen von fremdartigen Elementen reinigenden und zur Selbstbeschränkung in den Grenzen ihrer eigenthümlichen Natur, wie zur Vestigkeit in derselben führenden Macht betrachtet. Die Kreuzigung Christi stellt nun die Würksamkeit dieser Macht in dieser niederen Welt dar. Wie der psychische Messias sich am Kreuze und mit demselben über die niedere Schöpfung ausbreitete, an den Leiden der Menschheit sich

---

gebildeten Leib des psychischen Messias verstehen, denn es ist ja hier sicher von dem Soter die Rede, der sich dem Johannes bei der Taufe offenbarte, und dieser verband sich ja auf alle Fälle, nach valentinianischer Lehre, nicht mit dem Leibe, sondern mit dem diesen Leib tragenden psychischen Messias. Sodann hätte Johannes, der hier die Person des Demiurgos selbst darstellte, über diesen von dem Letzteren selbst gebildeten wunderbaren Leib seine Bewunderung nicht so äußern können. Die Valentinianer nannten aber jede Hülle, jedes Vehikel für ein höheres Wesen, das in eine niedere Region des Daseyns sich herabläßt, eine σάρξ. Alles, was zum Organ für eine höhere Stufe des Daseyns wird, materialisirt sich gleichsam für das höhere Wesen, dem es sich als Organ und Vehikel seiner Offenbarung für eine niedere Stufe hingiebt. Die Sophia gab dem Soter ein σπέρμα πνευματικόν, damit er mit diesem Vehikel auf die Erde sich hinablassen und durch dasselbe mit der ψυχή in Verbindung treten sollte. Den Beweis geben die Anfangsworte der Didascal. Anatol., wo es heißt: Ὁ προέβαλεν σαρκίον τῷ λόγῳ (soviel als dem Soter) ἡ σοφία τὸ πνευματικὸν σπέρμα, τοῦτο στολισάμενος κατῆλθεν ὁ σωτήρ. Von dieser wunderbaren Veranstaltung sprach also Herakleon.

theilnehmend erwies, das ist ein Bild jenes ersten erlösenden Aktes, da sich der Soter der leidenden Sophia annahm, mit dem Stauros sich über sie ausbreitete, sie von dem Fremdartigen läuterte und ihr zerfließendes Seyn in seine Schranken zurückführte. Aehnliche Würkung wird nun auch dieser Akt des psychischen Christus, in welchem sich das, was in der höchsten Region schon vollzogen worden, abbildete, in der psychischen Welt hervorbringen. Schon an und für sich kann diese Abbildung nichts Müßiges, bloß Symbolisches seyn, sondern es muß damit auch die gleiche Würkung nur auf eine diesem Standpunkte des Daseyns entsprechende Weise verbunden seyn. Daher konnte Herakleon sagen, daß durch das Kreuz Christi alles Böse verzehrt worden sey [1], und daß sein Leiden dazu erfordert wurde, um die Gemeinde, gereinigt von den Einflüssen der materiellen Geister, zu einem Hause Gottes zu machen [2]. So sprach er von einer geistigen Aneignung des Leidens Christi, durch welche die Theilnahme am Reiche des göttlichen Lebens, an der Hochzeitsfeier der Gemeinde, vermittelt werde [3]. Durch die Worte: in deine Hände, Vater, empfehle ich meinen Geist! empfahl der psychische Christus das ihn verlassende πνευματικὸν σπέρμα der Fürsorge des himmlischen Vaters, daß es nicht in dem Reiche des Demiurgos zurückgehalten werden, sondern frei in die höhere Region sich erheben sollte, und zugleich empfahl er ihm damit alle geistigen Naturen, deren Repräsentantin die mit ihm verbundene war. Der psychische Messias erhebt sich zu dem Demiurgos, der ihm die höchste Macht und Regierung in seinem Namen übergiebt, der pneumatische zu dem Soter, wohin ihm alle erlöseten geistigen Naturen nachfolgen werden.

Das Wichtigste, die Hauptsache für die Pneumatischen bei dem Erlösungswerke, bleibt die der menschlichen Natur durch die Verbindung mit dem Soter bei der Taufe im Jordan zu Theil gewordene Erlösung. Diese muß sich bei jedem Einzelnen wiederholen. Von den heiligenden Würkungen der inwendigen Gemeinschaft mit dem Erlöser redet Valentin so: „Es ist aber ein

1) Ἀνηλῶσθαι καὶ ἠφανίσθαι τοὺς κυβευτὰς ἐμπόρους (Anspielung auf die Erzählung, wie Christus die Handelsleute aus dem Tempel trieb, und ohne Zweifel sind hier die Dämonen oder die Ausflüsse der Materie, wodurch der Tempel Gottes in der Menschheit verunreinigt wurde, gemeint) καὶ πᾶσαν τὴν κακίαν. Orig. in Joann. T. X. c. 19.

2) Ἵνα τὴν ἐκκλησίαν κατασκευάσῃ οὐκέτι λῃστῶν καὶ ἐμπόρων σπήλαιον, ἀλλὰ οἶκον τοῦ πατρος αὐτοῦ. L. c.

3) Von der typischen Bedeutung des Passahmahles. Λυόμενον μὲν τὸ πάθος τοῦ Σωτῆρος τὸ ἐν κόσμῳ ἐσήμαινεν, ἐσθιόμενον δὲ τὴν ἀνάπαυσιν τὴν ἐν γάμῳ. L. c. §. 14.

Guter — dessen freie Erscheinung die Offenbarung durch den Sohn — und durch ihn allein könnte das Herz rein werden, nachdem alle bösen Geister aus dem Herzen verbannt worden, denn viele demselben einwohnende Geister lassen es nicht rein seyn. Ein jeder derselben vollbringt seine eigenen Werke, indem sie es vielfach schänden durch unziemende Begierden. Und es scheint mir mit einem solchen Herzen wie mit einem Wirthshause zu gehen, denn auch dieses wird zerstoßen und zertreten und oft mit Koth erfüllt, indem die Menschen ausgelassen darin hausen, und für den Ort, als einen ihnen ganz fremden, gar keine Sorge tragen. So bleibt auch das Herz, bis es die himmlische Gnade erlangt, unrein, als die Wohnung vieler bösen Geister. Wenn sich aber der Vater, der einzig Gute, dessen annimmt, so ist es geheiligt und glänzt von Licht, und so wird selig gepriesen, wer ein solches Herz hat, daß er Gott schauen wird"[1]).

Die Valentinianer waren durchdrungen von dem Bewußtseyn, daß das Christenthum schon auf Erden ein göttliches Leben und in demselben die Gemeinschaft mit dem Himmel mittheile. Dieses Bewußtseyn wird in der valentinianischen Anschauungsform so ausgedrückt: „Wie eine jede pneumatische Seele ihre andere Hälfte in der höheren Geisterwelt hat (den ihr zugehörenden Engel), zur Verbindung mit welcher sie bestimmt ist, so erhält sie durch den Soter die Kraft, schon jetzt dem geistigen Leben nach in diese Syzygie einzugehen"[2]).

Es erhellt aber von selbst, daß die Valentinianer die Würkungen der Taufe und der Erlösung in Beziehung auf die beiden Standpunkte der Pneumatiker und der Psychiker unterscheiden mußten. Der Psychiker erlangt Vergebung seiner Sünden, wird von der Herrschaft des hylischen Princips befreit und empfängt die Kraft, demselben zu widerstehen. Der Pneumatiker wird durch die Gemeinschaft mit dem Soter dem Pleroma einverleibt, gelangt zum vollen Bewußtseyn seiner demselben verwandten, über das Reich des Demiurgos erhabenen Natur, und wird gekräftigt, sie frei von den Schranken, in denen sie bisher befangen war, zu entwickeln, er wird befreit von der hemmenden Macht des Demiurgos.

Beide Klassen sind in der Art, wie sie zum Christenthume gelangen und wie sie dasselbe sich aneignen und es auffassen, von einander verschieden. Die Psychiker müssen von außen her, durch

1) Strom. lib. II. f. 409.

2) Herakleon bei Origenes T. XIII. §. 11: *Κομίζεσθαι παρ᾽ αὐτοῦ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν ἀνάκρασιν πρὸς τὸ πλήρωμα αὐτῆς.*

Thatsachen der Sinnenwelt, durch Wunder, zum Glauben geführt werden [1]), wie der Standpunkt, über den sie nicht hinauskönnen, der des historischen Autoritätsglaubens ist. Sie sind nicht für die Anschauung der Wahrheit selbst empfänglich. Zu solchen spricht Christus Joh. 4, 48. Bei den Geistesmenschen hingegen geht der Glaube nicht vom Sinnlichen aus, sie werden vermöge ihrer göttlichen Natur von der innern Macht der Wahrheit selbst auf unmittelbare Weise ergriffen, fühlen sich zu dem, was ihrem Wesen verwandt ist, gleich hingezogen [2]), und vermöge einer solchen Geistesberührung ist ihr Glaube über allen Zweifel erhaben [3]). Ihre auf Erkenntniß der Wahrheit gegründete Gottesverehrung ist der wahre „vernünftige Gottesdienst."

Wie der Ursprung des christlichen Lebens hier ein verschiedener ist, bleibt nun auch der Standpunkt in demselben ein verschiedener, der Unterschied des psychischen und des pneumatischen Christenthums. Von dem einen Standpunkte wird nur der psychische Christus erkannt, der andere erhebt sich zu dem göttlichen Soter in ihm. Von dem einen bleibt man nur bei dem historischen Christenthume stehen, von dem andern erfaßt man dasselbe in seinem Zusammenhange mit dem ganzen theogonischen und kosmogonischen Prozesse. Wenn Christus von Denen, welche dem ersten Standpunkte angehören, nur vermöge der außerordentlichen Werke, durch die er beglaubigt worden, als göttlicher Lehrer anerkannt und auf seine Autorität, was er geoffenbart hat, angenommen wird, so wird hingegen von dem andern Standpunkte die in jenem Prozesse begründete Nothwendigkeit der Thatsachen des Christenthums erkannt, und eben darauf ruht eine über allen Zweifel erhabene Ueberzeugung. Zu den Psychikern sagt Paulus, daß er für sie nichts gewußt habe und ihnen nichts Andres verkündigen gekonnt, als Christus den Gekreuzigten [4]), daß er ihnen nicht jene Weisheit der Vollkommenen, welche auch dem Demiurgos und seinen Engeln verborgen ist, verkündigen könne. Gemäß den verschiedenen Standpunkten stellt Christus auf verschiedene Weise dem christlichen Bewußtseyn sich dar, wie auch die Engel selbst nach der Verschiedenheit ihrer Naturen nicht alle

---

1) Δι' ἔργων φύσιν ἔχοντες καὶ δι' αἰσθήσεως πείθεσθαι καὶ οὐχὶ λόγῳ πιστεύειν. Orig. in Joann. T. XIII. §. 59.

2) Herakleon bei Origenes l. c. c. 20. die δεκτικὴ ζωῆς διάθεσις.

3) Ἡ ἀδιάκριτος καὶ κατάλληλος τῇ φύσει αὐτῆς πίστις. L. c. §. 10.

4) Didascal. Anatol. Von einer zwiefachen Verkündigungsweise des Apostels Paulus. In Beziehung auf die Psychiker: Ἐκήρυξε τὸν σωτῆρα γεννητὸν καὶ παθητόν.

auf dieselbe Weise das Angesicht des Vaters schauen [1]). Die Anerkennung einer in den verschiedenen Standpunkten der religiösen Entwickelung begründeten nothwendigen Verschiedenheit der Anschauungsweise von Christi Person und Werk ist eine diesen valentinianischen Lehren zum Grunde liegende Wahrheit.

Jene Geistesmenschen sind das Salz und die Seele der äußerlichen Kirche, Diejenigen, durch welche das Christenthum, als das Bildungsprincip der Menschheit, weiter verbreitet wird [2]). Durch sie soll die Verklärung des ganzen irdischen Weltalls, die endliche Vernichtung alles Materiellen und Bösen, vorbereitet werden, wie diese erfolgen wird, wenn die Materie aller Lebenskeime, die sie an sich gerissen, beraubt worden und diese geläutert zu der ihrem Wesen entsprechenden Entwickelung gelangt sind. So mußte das göttliche Leben in die Welt des Todes hinabgesenkt werden, um diesen zu überwinden. Valentin redet diese Geistesmenschen so an: „Ihr seyd von Anfang an unsterblich und Kinder des ewigen Lebens, und ihr wolltet den Tod unter euch vertheilen, auf daß ihr ihn verschlinget und verzehret, und auf daß der Tod an euch und durch euch ersterbe; denn wenn ihr die Welt auflöset (die Auflösung der materiellen Welt vorbereitet), ihr aber nicht aufgelöset werdet, seyd ihr Herren über die Schöpfung und über Alles Vergängliche [3])."

Wenngleich das christliche Princip in dieser valentinianischen Richtung durch einen gewissen theosophischen Hochmuth und ein Element orientalischer Entmenschlichung getrübt erscheint, so leuchtet doch aus diesen Worten ein tiefes Bewußtseyn von dem hervor, was Christus wollte, wenn er die wahrhaften Träger seines Wortes und Geistes das Salz der Erde nannte, von dem hohen Berufe und der Weltstellung Derer, welche das Bild Christi wahrhaft darstellen und in denen die Idee des Christenthums sich verwürklicht, welche mitten in der unreinen Welt ausgesäet werden und durch mannigfache Abstufungen mit ihr zusammenhangen sollten, um die allmälige Verklärung der Welt vorzubereiten.

Wenn nun das durch diese Geistesmenschen vorbereitete Ziel erreicht worden, sollte nach Auflösung der ganzen materiellen Welt der Soter mit der Sophia zu Einer Syzygie verbunden werden,

---

1) L. c.: Ἰδίως ἕκαστος γνωρίζει τὸν κύριον καὶ οὐχ ὁμοίως πάντες τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς ὁρῶσιν οἱ ἄγγελοι.

2) S. den Beleg gleich nachher bei dem Herakleon.

3) Ἀπ᾽ ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς αἰωνίας· καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτοὺς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι᾽ ὑμῶν. Ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης. Strom. l. IV. f. 509. B.

unter ihm die gereiften geistigen Naturen, mit den Engeln gepaart, in das Pleroma eingehen, und die letzte Stufe der Geisterwelt [1]) sollten die Psychiker unter dem Demiurgos einnehmen, auch sie sollten das ihrer eigenthümlichen Natur entsprechende Maaß der Seligkeit empfangen. Der Demiurgos freut sich der Erscheinung des Soter, durch die ihm eine höhere Welt, welche ihm bisher fremd war, offenbart worden, durch die auch er, von seinem mühseligen Dienste entbunden, in die Ruhe eingehen und einen Nachhall von der Herrlichkeit des Pleroma vernehmen kann. Er ist der Freund des Bräutigams (des Soter), der da steht und ihm zuhört und sich freut über des Bräutigams Stimme, sich freut der vollendeten Hochzeit [2]). Johannes der Täufer sprach jene Worte (Joh. 3, 29) als Repräsentant des Demiurgos.

Ausgezeichnete Männer aus Valentin's Schule.

Unter den Männern der valentinischen Schule zeichnet sich durch mehr wissenschaftliche Besonnenheit als Andere der Alexandriner Herakleon aus. Er verfaßte einen Kommentar über das johanneische Evangelium, von dem uns Origenes bedeutende Bruchstücke aufbewahrt hat [3]), vielleicht auch einen Kommentar über das Evangelium des Lukas, aus dem uns in diesem Falle Clemens von Alexandria ein Bruchstück, die Erklärung von Luk. 12, 8, überliefert haben würde [4]). Es läßt sich erklären, daß der tiefe, innige Johannes den Gnostiker besonders anziehen mußte. Herakleon verband einen tieferen, auf das Inwendige gerichteten, religiösen Sinn mit einem, wo er nicht durch die theosophischen Spekulationen irre geleitet worden, hellen Verstande zur Erklärung dieses Evangeliums; aber was ihm fehlte, war die Empfänglichkeit für die johanneische Einfalt und jene, um den Geist aus dem Buchstaben zu entwickeln, nothwendige Vermittlung, von deren Mangel bei den Gnostikern überhaupt wir oben gesprochen haben. Herakleon meint zwar, soviel wir sehen können, aufrichtig, seine Theologie aus dem Johannes abzuleiten; aber er war ganz von seinem Systeme eingenommen und mit seiner ganzen Denk- und Anschauungsweise in demselben so sehr befangen, daß er sich gar nicht frei von demselben bewegen konnte und unwillkührlich die Ansichten und Ideen desselben in die heiligen Schriften, welche er als Quelle göttlicher Weisheit betrachtete, hineinlegte.

---

1) Der τόπος μεσότητος.

2) Die Verbindung des Soter mit der Sophia, der Engel mit den geistigen Naturen im Pleroma.

3) In seinen Tomis über den Johannes, in welchen er häufig die Erklärungen Herakleon's berücksichtigt.

4) Strom. l. IV. f. 503.

Als Probe von dem Gesagten wollen wir Herakleon's Auslegung von der herrlichen Unterredung des Heilandes mit der Samariterin näher betrachten. Er konnte bei dem einfach Geschichtlichen nicht stehen bleiben, mit der besonnenen psychologischen Betrachtung jener Samariterin in ihrem Verhältnisse zu dem Erlöser sich nicht begnügen. Gleich schwebte ihm in derselben, welche von den Worten und von der Erscheinung Christi angezogen wurde, das Bild aller geistigen Naturen vor, welche von dem Göttlichen angezogen werden, und so mußte denn in dieser Geschichte das ganze Verhältniß der *πνευματικοί* zum Soter und zu der höheren Geisterwelt dargestellt seyn. Daher mußten die Worte der Samariterin einen doppelten Sinn erhalten, den, dessen sie sich bewußt war, und den höheren Sinn, den sie, sich selber unbewußt, als Repräsentantin der ganzen Klasse der *πνευματικοί* aussprach, und so mußten auch die Worte des Heilandes in Beziehung darauf einen zwiefachen niederen und höheren Sinn erhalten. Zwar wußte er die Grundidee der Worte des Erlösers wohl zu verstehen, aber indem er nur in einzelnen Nebenumständen zu viel suchte, ließ er sich dadurch von der Hauptsache abziehen. „Das Wasser, welches der Heiland giebt, — sagt er — ist aus seinem Geiste und seiner Kraft. Seine Gnade und seine Gabe ist etwas, was nie hinweggenommen, nie verzehrt werden, nie vergehen kann in Demjenigen, der daran Theil genommen. Diejenigen, welche das empfangen, was ihnen von oben reichlich mitgetheilt wird, lassen auch selbst das ihnen Mitgetheilte übersprudeln zum ewigen Leben Andrer." Nun macht er aber den falschen Schluß, daß, weil Christus das Wasser, welches Er geben wollte, in seinem symbolischen Sinne meinte, folglich auch im Gegensatze das Wasser des Jakobsbrunnens in einem symbolischen Sinne verstanden werden müsse. Es sey ein Symbol des die Bedürfnisse der geistigen Natur nicht befriedigenden Judenthums und der vergänglichen irdischen Herrlichkeit desselben. Wenn die Samariterin sagt: „Gieb mir dasselbige Wasser, auf daß mich nicht dürste, daß ich nicht herkommen müsse, zu schöpfen," so werde dadurch das Lästige des Judenthums — wie schwer die Nahrung für das innere Leben darin zu finden und wie unzulänglich dieselbe sey — bezeichnet [1]). Indem darauf der Erlöser die Frau auffordert, ihren Mann zu rufen, meinte er darunter ihre andere Hälfte in der Geisterwelt, den zu ihr gehörenden Engel [2]), damit sie, mit demselben zu dem Heilande kommend, von ihm die Kraft

1) *Τὸ ἐπίμοχθον καὶ δυσπόριστον καὶ ἄτροφον ἐκείνου τοῦ ὕδατος.*
2) *Τὸ πλήρωμα αὐτῆς*, s. oben.

empfange, sich mit dieser ihrer andern Hälfte zu verbinden und zu verschmelzen. Und der Grund für die willkührliche Deutung: „Von ihrem irdischen Manne konnte er ja nicht reden, da er wohl wußte, daß sie keinen gesetzlichen Mann hatte. Dem geistigen Sinne nach[1]) kannte die Samariterin ihren Mann nicht, sie wußte nichts von dem zu ihr gehörenden Engel, dem buchstäblichen Sinne nach[2]) schämte sie sich zu sagen, daß sie in unrechtmäßiger Verbindung lebte." Wie das Wasser Symbol des von dem Erlöser mitgetheilten göttlichen Lebens ist, — schloß Herakleon weiter — so ist der Krug Symbol der Empfänglichkeit in dem Gemüth der Samariterin für dies göttliche Leben. Sie ließ bei ihm den Krug zurück, das heißt: da sie bei dem Heilande ein solches Gefäß hatte, in welchem sie das lebendige Wasser zu empfangen gekommen war, kehrte sie in die Welt zurück, den Psychikern die Ankunft Christi zu verkündigen[3]).

In manchen seiner Auslegungen, in denen er sich durch gesunden Sinn für das Einfache und in der Einfalt Tiefe auszeichnet, ist er zu einfach für den künstelnden Origenes, der es ihm zum Vorwurf macht, daß er nur bei dem Buchstaben stehen bleibe und nicht tiefer in den geistigen Sinn eindringe[4]). Die Worte Christi Joh. 4, 34 erklärend, sagt er: „Der Herr nenne hier seine eigene Speise den Willen seines Vaters; denn dies sey ihm seine Nahrung, seine Ruhe und seine Kraft gewesen. Unter dem Willen seines Vaters aber habe er gemeint, daß die Menschen den Vater erkennen und selig werden sollten. Und so habe zur Speise des Sohnes auch diese Unterredung mit der Samariterin gehört[5])." Bei Joh. 4, 35 sagt er: „Christus rede hier von der sinnlichen Erndte, welche noch vier Monate entfernt sey, da hingegen die Erndte, von der er rede, schon da sey, in Beziehung auf die Seelen der Gläubigen"[6]).

Wie die Gnostiker gegen das jüdische Element in der Glaubens= und Sittenlehre auftraten, setzten sie überall das Princip,

---

1) *Κατὰ τὸ νοούμενον.* 2) *Κατὰ τὸ ἁπλοῦν.*

3) Man muß dem Herakleon das Recht widerfahren lassen, anzuerkennen, daß ihn Origenes hier, wie an manchen Stellen, mit Unrecht anklagt, als ob er sich selbst widerspreche; denn wie konnte die Samariterin — sagt er — Andern verkündigen, wenn sie das Organ für das Empfangen des göttlichen Lebens bei dem Erlöser, von dem sie schied, zurückgelassen hatte. Aber Herakleon war hier ganz consequent, er dachte ja in der Anwendung der Allegorie an kein räumliches Zurücklassen.

4) *Ἐπὶ τῆς λέξεως ἔμεινε, μὴ οἰόμενος αὐτὴν ἀνάγεσθαι.* Orig. in Joann. T. XIII. §. 41.

5) Merkwürdig ist es, wie Origenes dieser gesunden Auffassung wegen den Herakleon anklagt: *Ὅπερ νομίζω σαφῶς παντὶ ὁρᾶσθαι καὶ ταπεινῶς ἐξειλῆφθαι καὶ βεβιασμένως.* L. c. §. 38. 6) L. c. §. 41.

daß alles Geistliche von dem innern Leben und von der Gesinnung ausgehen müsse, der Richtung, welche die guten Werke aus diesem Zusammenhange herausriß und ihnen vereinzelt einen Werth beilegte, entgegen. Eine solche Reaction des christlichen Geistes bei den Gnostikern erklärte sich gegen die Ueberschätzung eines opus operatum des Märtyrerthums, wodurch, wie wir gesehen haben, bei der Menge Vergötterung der Menschen und bei den Glaubenszeugen selbst geistlicher Hochmuth und falsche Sicherheit befördert wurde. Wir haben früher bemerkt, wie Basilides gegen diese übertriebene Verehrung der Märtyrer sich auflehnte und hingegen das Märtyrerthum, freilich im Zusammenhange mit falschen Voraussetzungen seines Systems, zu verkleinern suchte. Die Art aber, wie Herakleon die falsche Vorstellung von dem Märtyrerthume bekämpfte, hing keineswegs mit solchen Irrthümern zusammen. Ihm kam es nur darauf an, daß das Zeugniß von Christo nicht vereinzelt, als etwas bloß Aeußerliches, sondern im Zusammenhange und in der Einheit mit dem Ganzen des christlichen Lebens aufgefaßt werden sollte. „Die Menge — sagt er [1]) — hält das Bekenntniß vor der Obrigkeit für das einzige; mit Unrecht! dieses Bekenntniß können ja auch die Heuchler ablegen. Es ist dies eine besondere Art des Bekenntnisses, es ist nicht das allgemeine, von allen Christen abzulegende Bekenntniß, von welchem Christus hier (Luk. 12, 8) spricht, das Bekenntniß durch Werke und Handlungen, die dem Glauben an ihn entsprechen. Diesem allgemeinen Bekenntnisse folgt auch jenes besondere, wenn es noth thut und die Vernunft es erheischt. Es können ihn Solche, die ihn mit dem Munde bekennen, durch ihre Werke verläugnen. Nur Diejenigen bekennen ihn wahrhaft, welche in seinem Bekenntnisse leben, in welchen auch er selbst bekennt, indem er sie in sich aufgenommen hat und sie ihn in sich aufgenommen haben [2]). Deshalb kann er sich selbst nie verläugnen" [3]).

Wir nennen hier ferner den Ptolemäus, der, nach dem Werke des Irenäus (welches besonders gegen dessen Parthei gerichtet war) zu schließen, viel zur Ausbreitung der valentinianischen Grundsätze gewürkt haben muß. Es fragt sich, ob es richtig ist, was Tertullian sagt, daß sich Ptolemäus dadurch, daß er die Aeonen mehr zu Hypostasen ausgebildet, von dem Valentin, der

1) In dem oben angeführten Bruchstücke seines Kommentars über den Lukas.

2) Ἐνειλημμένος αὐτοὺς καὶ ἐχόμενος ὑπὸ τούτων.

3) Was geschehen müßte, wenn Solche, die in dieser Verbindung mit ihm stehen, ihn verläugnen könnten.

sie mehr als dem Wesen Gottes einwohnende Kräfte betrachtet [1]), unterschieden habe; es fragt sich wenigstens, ob diese Unterscheidung so wichtig war, da doch immer die Vorstellungen der Gnostiker von den Aeonen, fern von abstrakten Eigenschaftsbegriffen, an Hypostasirung anstreifen mußten.

Ein sehr wichtiges, von dem Ptolemäus herrührendes Stück, das auf uns gekommen, sein Brief an eine Flora, die er für die valentinischen Principien zu gewinnen suchte [2]), zeigt, daß er wohl geschickt war, seine Ansichten auf eine sich empfehlende Weise Andern darzustellen [3]). Da er wahrscheinlich an eine Christin

---

1) Nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis, ut sensus et adfectus et motus incluserat. Adv. Valentinian. c. 4.

2) Epiphan. haeres. 33, §. 3.

Neanders Nachtrag zur 2. Auflage: Kritik von Hermann Rossel über Stieren de Ptolemaei Valentiniani ad Floram epistola.

3) Dr. Stieren in seiner Licentiaten-Dissertation: „De Ptolemaei Valentiniani ad Floram epistola," greift die Aechtheit dieser einzigen unversehrt uns erhaltenen gnostischen Urkunde in zwiefacher Beziehung an: erstens soll der Brief in zwei nicht zusammengehörige Theile zerfallen, c. I. — IV. und c. V.; zweitens, keins dieser Stücke von dem bisjetzt geglaubten Verfasser herrühren. Als äußere Gründe für die Unächtheit macht Dr. Stieren geltend, daß außer Epiphanius bis in's achte Jahrhundert kein Schriftsteller des Briefes Erwähnung thue, und man sich vergeblich in den antihäretischen Werken eines Irenäus, Tertullian, Augustin u. A. nach ihm umsehe. Nun könnte aber doch dieser Umstand nur in dem Maaße von Bedeutung seyn, als wahrscheinlich gemacht würde, daß die genannten Schriftsteller den Brief, falls sie ihn kannten und anerkannten, in ihren Werken hätten aufführen müssen. Ganz besonders aber ist die jener Zeit wenig angemessene Vermuthung, Augustin und Theodoret hätten, dem Urtheile des Epiphanius mißtrauend, denselben unerwähnt gelassen, eines solchen Nachweises bedürftig. Da der Verfasser diesen nicht liefert, so empfängt der weitere Grund, die bekannte Unzuverlässigkeit des Epiphanius, sein Gewicht einzig von den inneren Merkmalen, welche gegen die Aechtheit unsres Dokuments zeugen sollen.

Zuerst die behauptete Verfälschung. In dem zweiten Theile der Schrift, sagt der Kritiker, erscheint der Satan als von Natur, in dem ersten als durch freien Willen böse. Dies liege in den Worten: *οὔτ' αὖ πάλιν τῇ τοῦ ἀντικειμένου ἀδικίᾳ νόμον προσαπτέον, τὸ ἀδικεῖν αἱροῦντος·* denn die Veränderung des *αἱροῦντος* in *ἀναιροῦντα* sey willkührlich. Diesem letzten können wir aber keineswegs beistimmen. Gegen *αἱροῦντος* sprechen mehrfache Gründe. Einmal würde man für die Bedeutung „wählen" das Medium erwarten; hierüber hinweggesehen, wäre sodann aber der Zusatz „welcher das Böse wählt" ganz überflüssig, denn für die Behauptung, von dem bösen Wesen könne das Gesetz, welches gut sey, nicht abgeleitet werden, ist es gleichgültig, ob dieses Wesen von Natur oder aus Freiheit böse ist. Endlich, wenn der Verfasser anführt, das *αἱρεῖν τὸ ἀδικεῖν* finde auf den gnostischen Kosmokrator keine Anwendung, so paßt dasselbe ja auch für den kirchlichen Teufel nicht, der zwar als mit Freiheit gefallen, jedoch nicht so gedacht wird, daß auch nach dem Fall ihm die Wahl zwischen Gut und Bös geblieben wäre; und auf den Fall selbst wird man doch das Präsens *αἱροῦντος* nicht beziehen sollen. Dagegen giebt die leichte Ver-

der katholischen Kirche schrieb, so hatte er besonders den Anstoß wegzuräumen, den sie an dem Widerspruche seiner Lehre mit der Kirchenlehre und an der Behauptung, daß das alte

---

besserung in *ἀναιροῦντα* einen scharfen, genau in den Zusammenhang passenden Sinn: „noch auch darf das Gesetz, als welches das Schlechtseyn aufhebt, von der Schlechtigkeit des Widersachers hergeleitet werden."

Ein anderes Argument wird in der Verschiedenheit des Demiurgos der vier ersten Kapitel von dem des fünften gefunden. Diese Verschiedenheit müssen wir aber in Abrede stellen. Die Schilderung des Weltbildners der ersten ist nicht minder gnostisch als die des letzten Kapitels. Denselben *δίκαιος καὶ μισοπόνηρος* zu nennen, ist allerdings dem Bilde angemessen, das Irenäus von dem valentinianischen Demiurgos entwirft. Wäre dieser in dem Sinne unbekümmert um Gut und Bös, in welchem der Verfasser voraussetzt, wie könnte dann Irenäus von ihm z. B. sagen, daß er die pneumatischen Menschen als die besseren den übrigen vorziehe? Das *μήτε ἀγαθός* des letzten Kapitels hat vielmehr eine mildere Bedeutung; es wird der *ἀγαθότης* des *τέλειος θεός* entgegengesetzt, der allein *ἀγαθός* sey, und schließt die Gerechtigkeit, somit also das *μισοπόνηρος* nicht aus, wie denn auch fortgefahren wird: *μήτε ἄδικος, ἰδίως τε λεχθείη ἂν δίκαιος, τῆς καὶ αὐτὸν δικαιοσύνης βραβευτής.* Und auf der andern Seite werden hingegen im ersten Theil dem Demiurgos ausdrücklich auch solche Gesetze zugeschrieben, die mit der *ἀγαθότης* des höchsten Gottes in entschiedenem Widerspruche stehen. Eben so ungegründet ist die Behauptung: mit der gnostischen Ansicht vom Demiurgos vertrage sich nicht die hier demselben beigelegte Vorsehung; vergl. hiefür Irenäus I., VII. 4, wobei der Verfasser überdies den Gegensatz gegen eine Zurückführung der Welt auf das böse Princip nicht genug beachtet. Und wenn nun gar der Demiurgos dieser Kapitel so wenig soll unterschieden seyn vom höchsten Gott, daß er im Grunde mit ihm zusammenfalle, wenn als die eigentliche Meinung aufgestellt wird: Jesus und Moses hätten denselben Gott, dieser nach seiner Gerechtigkeit, jener nach seiner Güte gelehrt, so dürfte hiefür der Nachweis aus dem Briefe selbst schwer fallen. Denn die Argumentation, weil das demiurgische und christliche Gottesbewußtsein als so bestimmtes zwar verschieden, als Gottesbewußtseyn aber identisch sey, darum sey auch der Demiurgos identisch mit dem *θεὸς καὶ πατήρ*, kann doch, ganz abgesehen davon, daß selbst der Gedanke eines solchen zwiefachen Gottesbewußtseyns willkührlich in den Brief hineingetragen ist, diesen Nachweis nicht füglich ersetzen, was der Verfasser auch zu fühlen scheint, indem er aus ihr wieder auf die bloße Behauptung zurückfällt. Verhielte sich die Sache in der That also, wäre der Demiurgos nicht ebensosehr Gegensatz zu dem höchsten Gott, als er andrerseits die Vorbilder des Zukünftigen enthält, unmöglich könnte dann ein wesentlicher Theil seiner Gesetzgebung durch den Soter ganz und gar aufgehoben, gesagt werden: *ἀνερέθη ὑπὸ τοῦ σωτῆρος διὰ τῶν ἐναντίων, τὰ δὲ ἐναντία ἀλλήλων εἰσὶν ἀναιρετικά.*

Der letzte, aus dem Plane des Briefes entliehene Grund läßt sich am besten aus der eigenen Planangabe des Briefstellers widerlegen. Im Anfange des ersten Kapitels heißt es nämlich: . . . *ἀκριβῶς ἡγοῦμαι καὶ σοὶ εὐσύνοπτον ἔσεσθαι, μαθούσῃ τὰς διαφωνούσας γνώμας περὶ αὐτοῦ (νόμου).* Diese *διαφωνοῦσαι γνῶμαι* folgen nun. Sodann, Ende Kap. II.: *Περιλείπεται δὲ ἡμῖν . . . ἐκφῆναί σοι καὶ ἀκριβῶσαι αὐτόν τε τὸν νόμον, ποταπός τις εἴη, καὶ τὸν ὑφ' οὗ τέθειται, τὸν νομοθέτην.* Demnach wird denn auch im zweiten und dritten Kapitel die Natur und doppelte Dreitheiligkeit des Gesetzes abgehandelt; das vierte Kapitel enthält eine kurze Zusammenfassung und Wiederholung des dritten mit Belegen aus der Schrift. Zu Anfang des fünften wird nochmals auf die beiden vorhergehenden hingewiesen. Dies Alles noch läßt der Kritiker gelten, hier

Testament und die Weltschöpfung nicht von dem höchsten Gott herrührten, nehmen konnte. In Hinsicht des Ersteren beruft er sich auf eine apostolische Ueberlieferung, welche durch eine Reihenfolge auch bis auf ihn gekommen sey, und auf die Worte des Heilandes, nach denen man Alles bestimmen müsse. Unter der Ueberlieferung meinte er vermuthlich eine esoterische, die er, selbst getäuscht, von irgend einem vorgeblichen Jünger der Apostel ableitete; und was die Worte Christi

---

aber soll auf einmal der Brief schließen. Wo bleibt denn die versprochene Erörterung über den *νομοθέτης*? Nach der bisherigen Ansicht hatten wir die im fünften Kapitel: *Περιλείπεται δὲ ἡμῖν τί ποτέ ἐστιν οὗτος ὁ θεὸς, ὁ τὸν νόμον θέμενος* u. s. w. Dieses Kapitel nun findet der Kritiker supervacaneum et cumuli instar additum.

Wenn auf die dargelegte Weise der Verfasser im Vorigen den Gegensatz zwischen der Offenbarung des gerechten und der des guten Gottes übersieht, so scheint er uns nicht minder das Ineinandergreifen beider, wo es würklich gelehrt wird, mißzuverstehen, und dieses Mißverständniß wird dann zum Grund, im Folgenden die Abfassung beider angeblichen Theile durch Ptolemäus zu läugnen. Der Begriff von der *πλήρωσις τοῦ νόμου*, wie ihn der Verfasser in unsrer Schrift findet, nach welchem dieselbe darauf hinausläuft, daß Christus ad vera Judaismi praecepta sua annectebat, würde freilich ein Zeugniß gegen den Ursprung aus der valentinianischen Schule seyn; diese hatte von der *πλήρωσις* eine höhere und würdigere Vorstellung. Nun läßt aber die würklich vorliegende Fassung nichts zu wünschen übrig, sie macht vielmehr die größte und eigenthümliche Schönheit des Briefes aus und bewährt sich als das noch jetzt gültige Ergebniß der Anwendung gnostischer Principien auf den Zusammenhang zwischen altem und neuem Testament. Dafür müssen wir auf die letzte Hälfte des dritten Kapitels verweisen. Der fernere Einwurf, die hier geforderte geistige Erfüllung — welche doch zugleich auch Aufhebung des Gesetzes ist — stehe mit der gnostischen Naturenlehre, zumal mit den Worten bei Irenäus, *οὕτως πάλιν τὸ πνευματικὸν . . . ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι, κἂν ὁποίαις συγκαταγένωνται πράξεσιν*, in Widerspruch, widerlegt sich, angenommen diese Worte wären mit Recht auf Ptolemäus zu beziehen, an der Unterscheidung, daß es ein andres ist, was die Natur des Pneumatikers als unvergänglich und unverwüstlich **kann**, ein andres, was sie, zum Selbstbewußtseyn gelangt, **muß** und **wird**, und es schließen sich im Sinne der Gnostiker die Erhabenheit über allen Untergang und die sittlichen Forderungen ebensowenig aus als diese Forderungen und der unbedingte Rathschluß im Sinne Calvin's.

Alle sonstigen Gründe für die Unächtheit des Briefes lassen sich auf die etwas leblose Anschauung, welche der Verfasser von dem valentinianischen Systeme hegt, zurückführen. Wenn bei Irenäus der Demiurgos als Weltbildner dargestellt, in unserm Briefe aber die Abhängigkeit alles Daseyns von dem höchsten Gott gelehrt wird, wenn dort die Zurückführung des Pleroma, hier die des ganzen Universums auf den Logos sich findet, so soll dies und Aehnliches gegen den Ptolemäus als Verfasser zeugen, während es doch die charakteristische Eigenthümlichkeit jenes Systems ist, zugleich den Gegensatz und den Zusammenhang dieser und der höheren Weltordnung durchzuführen. Hier nun, in dem Schreiben an die Flora, ist das Streben nach einer mehr monistischen Auffassung das vorwiegende, und mit dem Räthsel, wie der dennoch festgehaltene nur gemilderte Dualismus mit einer solchen Fassung zu vereinbaren sey, schließt Ptolemäus, indem er die Lösung einer weiteren Belehrung vorbehält. —

betrifft, so konnte er sie durch gnostische Exegese leicht mit seinem Systeme in Uebereinstimmung bringen. In Hinsicht des zweiten Punktes können wir zwar wohl denken, daß er seine Grundsätze möglichst milde dargestellt hat, um denselben bei einer noch Ungeweihten Eingang zu verschaffen; aber wir finden doch in seinen Behauptungen durchaus nichts den valentinischen Principien Widersprechendes. Er bekämpft zwei entgegengesetzte Irrthümer, den Irrthum Derer, welche die Weltschöpfung und das alte Testament für Werke eines bösen Wesens, und den Irrthum Derer, welche sie für Werke des höchsten Gottes hielten; die Einen irrten nach seiner Meinung, weil sie nur den Demiurgos, nicht den Allvater kenneten, welchen Christus, der ihn allein kannte, zuerst geoffenbart hat, die Andern, weil sie nichts von einem solchen Mittelwesen, wie der Demiurgos ist, wüßten. Ptolemäus wollte also vermuthlich sagen: die erstere Ansicht hätten Solche, welche im Christenthume noch Juden seyen, die andere Solche, welche ohne vermittelnden Uebergangspunkt so auf einmal vom Dienste der Materie und des Satans im Heidenthume zur Erkenntniß des höchsten Gottes im Evangelium gelangt wären, und welche, weil sie mit ihrer Erkenntniß und Religion gleich diesen Sprung gemacht hätten, meinten, daß auch in der Natur nur ein solcher Sprung sey. „Wie kann ein Gesetz, das das Böse verbietet, von dem bösen, aller Sittlichkeit widerstreitenden Wesen herrühren?" fragt er; „und — sagt er — nicht allein mit dem Auge der Seele, sondern auch mit dem Auge des Leibes müssen Diejenigen blind seyn, welche in der Welt die Vorsehung des Schöpfers nicht erkennen."

Wie es ihm veststand, daß die Welt nicht von einem bösen Wesen herrühren könne, so war er aber auch von der Ueberzeugung durchdrungen, daß der Urheber derselben nicht der vollkommene Gott seyn könne, den erst der Heiland zu offenbaren vermochte. Dessen Wesen ist nur Güte, Christus nannte ihn ja den allein Guten. Wie es scheint, betrachtete Ptolemäus die strafende Gerechtigkeit als etwas mit dieser vollkommenen Güte Unvereinbares. Als das Eigenthümliche des Demiurgos hingegen setzte er die Gerechtigkeit im engern Sinne des Wortes, als Bezeichnung eines zwischen dem Schlechten und dem vollkommen Guten in der Mitte liegenden Standpunktes. Er unterschied die Gerechtigkeit in diesem Sinne von der Gerechtigkeit im höchsten Sinne, welche mit der vollkommenen Güte zusammenfalle [1]). Das

1) Der Beleg in den Worten des Ptolemäus über den Demiurgos: Ἰδίως λεχθείη ἂν δίκαιος, τῆς κατ᾽ αὐτὸν δικαιοσύνης ὢν βραβευτὴς

in der Mitte Stehen[1]) betrachtete er als das Wesen des Demiurgos und seines Reiches. Er bekennt sich zu der Lehre von Einem Urwesen, der Eine ursprungslose Vater, von dem alles Daseyn herzuleiten sey und abhange, welcher größer und mächtiger als das böse Princip sich erweisen werde. Er schreibt der Flora, sie möge sich nicht dadurch beunruhigen lassen, wenn es ihr befremdend erscheine, daß von dem einen vollkommenen Urwesen zwei demselben fremdartige Naturen, die des vergänglichen Wesens[2]) und die des den mittleren Standpunkt einnehmenden Demiurgos, herrühren sollten, da das Gute doch seinem Wesen nach nur das sich Gleichartige erzeugen sollte; „denn — setzt er hinzu — du wirst auch davon zu seiner Zeit den Anfang und Ursprung kennen lernen.“ Wenn Ptolemäus sich hier nicht für's Erste eine Anbequemung zu dem kirchlichen Standpunkte, oder eine mildernde Darstellung seiner Principien erlaubte, um seine Schülerin allmählig weiter zu führen, so müßten wir auch **ihn** zu den oben bezeichneten Gnostikern rechnen, welche den Dualismus auf einen Monismus zurückführten; denn darnach müßte er haben nachweisen wollen, wie nicht allein das Reich des Demiurgos als eine untergeordnete Stufe des Daseyns in dem allgemeinen Entwickelungsprozesse des Lebens, sondern auch, wie zuletzt die ὕλη als die äußerste Schranke oder als ein einmal nothwendig hervortretender und zu überwindender Gegensatz entstehen mußte[3]).

Ganz übereinstimmend mit dem valentinianischen Inspirationsbegriffe, nach welchem nicht Alles als auf gleiche Weise göttlich betrachtet, das Zusammenwürken verschiedener Faktoren bei der Entstehung des alten Testaments angenommen wurde, unterschied Ptolemäus verschiedene Elemente in dem alten Testamente. Er theilte das mosaische Religionsgesetz in ein dreifaches: 1) was von dem Demiurgos herrührt; 2) was Moses nach Antrieb seiner eigenen, sich selbst überlassenen Vernunft angeordnet; 3) die Zusätze der Aeltesten zu dem mosaischen Gesetze[4]) Der

---

καὶ ἔσται μὲν καταδεέστερος τοῦ τελείου θεοῦ καὶ τῆς ἐκείνου δικαιοσύνης ἐλάττων οὗτος ὁ θεός.

1) Das *μέσον*, entsprechend dem *τόπος μεσότητος* in dem valentinianischen Systeme.

2) Die *φθορά*, die *ὕλη*.

3) Vielleicht gehörte auch **Sekundus** zu Denen, welche das Böse als ein in dem Entwickelungsprozesse nothwendiges Moment setzten, wenn er in der ersten Ogdoas eine *τέτρας δεξιά* und eine *τέτρας ἀριστερά* unterschied, die erste Licht und die zweite Finsterniß nannte. S. Iren. lib. I. c. 11. §. 2.

4) Ptolemäus setzt voraus, daß der Pentateuch nicht von Moses selbst herrühre; er nahm wahrscheinlich mit den Clementinen an, daß, als das Gesetz aus der mündlichen Ueberlieferung niedergeschrieben worden, sich manche fremdartige Zusätze der Aeltesten mit eingemischt hätten.

Heiland unterscheide ja deutlich das Gesetz des Moses von dem Gesetze Gottes (des Demiurgos) Matth. 19, 6 ff. Doch entschuldigt er wieder den Moses, und sucht zu zeigen, daß der Widerspruch zwischen ihm und dem Demiurgos nur ein scheinbarer war; er gab nur nothgedrungen der Schwäche des Volkes nach, um größeres Uebel zu verhüten. Das von dem Demiurgos Herrührende theilte er wiederum in ein Dreifaches. 1) Die rein sittliche, durch nichts Schlechtes getrübte Gesetzgebung, welche vorzugsweise das Gesetz heißt, in Beziehung auf welches der Heiland sagt, daß er nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen; denn, dem Wesen des Heilandes nichts Fremdartiges enthaltend, bedurfte es nur der Vervollkommnung; wie das Gebot: du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, vervollkommnet worden in dem Gebote: auch nicht zu zürnen, nicht zu begehren. 2) Das durch Beimischung des Schlechten getrübte Gesetz, wie dasjenige, welches die Vergeltung erlaubt; Levit. 24, 20; 20, 9. „Auch wer Unrecht mit Unrecht vergilt, thut nicht minder unrecht, indem er dieselbe Handlung, nur in veränderter Ordnung, wiederholt.“ Doch erkannte er hier, wie bei dem Moses, ein pädagogisches Element. „Dies Gebot — sagt er — war und bleibt übrigens wohl ein gerechtes, gegeben wegen der Schwäche Derer, welche das Gesetz empfingen, mit Uebertretung des reinen Gesetzes; es ist aber fremdartig der Natur und Güte des Allvaters, vielleicht dem Wesen des Demiurgos angemessen[1]), vielmehr aber ihm nur abgenöthigt; denn indem Der, welcher Einen Mord verbot, einen zweiten gebot, ließ er sich unvermerkt von der Noth überraschen.“ Es fehlte dem Demiurgos nicht an dem Willen, — will er sagen — aber an der Kraft, das Böse zu besiegen; dieser Theil des Gesetzes ist nun, als dem Wesen des höchsten Gottes widerstreitend, von dem Heilande ganz aufgehoben worden. Es erhellt, daß Ptolemäus in der Todesstrafe des Mörders nur einen zweiten Mord sehen mußte. Der Staat überhaupt kann nach seiner Lehre, welche die vergeltende Gerechtigkeit für etwas dem vollkommenen Gott durchaus Fremdartiges erklärt, nur dem Reiche des Demiurgos angehören. Und es wird daraus folgen, daß die aus dem Reiche des Demiurgos Ausgeschiedenen, die ächten gnostischen Christen, von allen obrigkeitlichen Aemtern sich zurückziehen mußten. Es zeigt sich uns hier wieder ein in der spekulativen Theologie dieser Gnostiker begründeter

1) Ich habe nach einer mir l. c. c. 3 nothwendig scheinenden Verbesserung des Textes übersetzt: *ἴσως τούτῳ κατάλληλον*. Es muß nur das *ο* in *ῳ* verwandelt werden.

Mangel ihrer Sittenlehre, indem diese darnach nie beseelendes Princip der Staaten werden konnte, diesen nie die Möglichkeit gegeben war, Offenbarungsform für das Reich Gottes zu werden. Freilich lag dabei auch das Wahre zum Grunde, daß unmittelbar aus dem Wesen des Christenthums keine Staatsgesetze und Staatsverfassungen abgeleitet werden können. 3) Das typische Ceremonialgesetz, welches (s. oben) das Bild der höheren geistigen Dinge enthielt, die Gesetze von den Opfern, von der Beschneidung, vom Sabbath, vom Passah, vom Fasten. „Alles das, was nur Bild und Symbol war, ist, nachdem die Wahrheit erschienen, verändert worden. Die sinnliche und äußerliche Beobachtung ist aufgehoben, es ist aber in's Geistige übertragen worden, die Namen bleiben zwar dieselben, aber die Sachen sind verändert. Denn auch Opfer darzubringen, hat uns der Heiland geboten, aber nicht Opfer durch unvernünftige Thiere oder solches Rauchwerk, sondern durch geistige Lobpreisung und Danksagung, und durch Mittheilung und Wohlthun gegen den Nächsten. Er will auch, daß wir uns beschneiden, aber nicht mit der leiblichen Beschneidung der Vorhaut, sondern der geistigen Beschneidung des Herzens. Auch daß wir den Sabbath beobachten, denn er will, daß wir ruhen vom Thun des Bösen. Auch daß wir fasten, aber nicht das leibliche Fasten, sondern das geistige, worin die Enthaltung von allem Bösen liegt. Es wird jedoch auch bei den Unseren das äußerliche Fasten beobachtet, da es auch der Seele etwas nützen kann, wenn es mit Vernunft, wenn es nicht aus Nachahmung irgend Jemandes geschieht, — nicht aus Gewohnheit, nicht wegen des Tages, als ob ein Tag dazu bestimmt wäre, — zugleich aber auch zur Erinnerung an das wahre Fasten, damit Diejenigen, welche jenes Fasten noch nicht halten können, durch das äußerliche Fasten daran erinnert würden." Ptolemäus war von dem Bewußtseyn der Erhabenheit des christlichen, an keiner Zeit und Stätte haftenden Standpunktes tief durchdrungen. In der Anordnung bestimmter Fasten und auch wohl Festtage sah er etwas Jüdisches.

Unter den sogenannten Schülern des Valentinus sind noch Markus und Bardesanes ausgezeichnet; unter den sogenannten sagen wir, denn richtiger würde es wohl seyn, es so auszudrücken, daß Beide in Syrien, dem Vaterlande der Gnosis, aus einer gemeinschaftlichen Quelle mit dem Valentinus geschöpft hatten. Markus kam wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aus Palästina, welches Letztere durch die aramäischen liturgischen Formeln, deren er sich bediente, wahrscheinlich wird. Wenn bei einem Herakleon und Ptolemäus mehr

die alexandrinische wissenschaftliche Richtung in ihrer Theosophie vorherrschte, so war es hingegen bei dem Markus mehr das Poetische und Symbolische. Er trug seine Lehren in einem Gedichte vor, in welchem er die göttlichen Aeonen redend einführte, in liturgischen Formeln, prunkvollen Symbolen des Kultus (wir werden von dem letzteren nachher Beispiele anführen). Nach kabbalistisch-jüdischer Art suchte er besondere Mysterien in der Zahl und Stellung der Buchstaben; die Idee von einem *λόγος τοῦ ὄντος*, von einem Worte als Offenbarung des verborgenen göttlichen Wesens in der Schöpfung, wurde von ihm am feinsten ausgesponnen; die ganze Schöpfung ein fortgehendes Ausgesprochenwerden des Unaussprechlichen [1]). Wie die in den Aeonen verschlossen liegenden göttlichen Lebenskeime [2]) sich immer weiter entfalten und individualisiren, dies so dargestellt: daß diese Namen des Unnennbaren sich in ihre einzelnen Laute zerlegen. Ein Nachhall des Pleroma fällt in die *ὕλη* hinab und wird das bildende Princip einer neuen niederen Schöpfung [3]).

Der zweite unter diesen, Bardesanes, der noch weniger als eigentlicher Schüler Valentin's gelten kann, lebte zu Edessa in Mesopotamien, was auch sein Name beweist, der Sohn des Daisan, von einem Flusse dieses Namens bei der Stadt Edessa; er machte sich bekannt durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit; Manche unter den alten Schriftstellern erzählen von Veränderungen in dem Systeme des Bardesanes. Nach dem Berichte des Eusebius soll er zuerst den valentinianischen Lehren ergeben

1) *Τὸ ἄῤῥητον ῥητὸν γενηθῆναι.*

2) Die *σπέρματα πνευματικά.*

3) Ueberhaupt ist es eine eigenthümlich gnostische Idee, wie das verborgene Göttliche sich ausspricht bis zum Nachhall und bis zum Verhallen, und wie wiederum der Nachhall sich fortbildet zum hellen Ton, zum klaren Wort für die Offenbarung des Göttlichen, welche Idee sie in mannichfachen Beziehungen anwenden konnten. So sagt Herakleon: Der Heiland ist das Wort, als der Offenbarer des Göttlichen; alles Prophetenthum, welches ihn voraus verkündigte, ohne der Messiasidee in ihrem geistigen Sinne sich recht bewußt zu werden, war nur ein einzelner Ton, der dem offenbarenden Worte vorausging; Johannes der Täufer, in der Mitte stehend zwischen der alt- und der neutestamentlichen Oekonomie, ist die Stimme, welche schon dem Worte, das den Gedanken mit Bewußtseyn ausspricht, verwandt ist. Die Stimme wird zum Wort, indem Johannes zum Jünger Christi wird, der Ton wird zur Stimme, indem die Propheten des Demiurgos mit diesem selbst zur bewußten Anerkennung der höheren Weltordnung, die der Messias offenbarte, gelangen, und dieser nun mit selbstbewußter Freiheit dienen. Orig. T. VI. in Joann. §. 12. *Ὁ λόγος μὲν ὁ σωτήρ ἐστιν, φωνὴ δὲ ἡ ἐν τῇ ἐρήμῳ πᾶσα προφητικὴ τάξις, τὴν φωνὴν οἰκειοτέραν οὖσαν τῷ λόγῳ λόγον γενέσθαι. Τῷ ἤχῳ φησὶν ἔσεσθαι τὴν εἰς φωνὴν μεταβολὴν, μαθητοῦ μὲν χώραν διδοὺς τῇ μεταβαλλούσῃ εἰς λόγον φωνῇ ἢ* (soll wohl *τὴν* heißen) *δούλου δὲ τῇ ἀπὸ ἤχου εἰς φωνήν.*

gewesen, da er aber nach genauerer Prüfung das Unhaltbare vieler derselben einsah, zur rechtgläubigen Kirche übergetreten seyn, doch Manches von seinen früheren Lehren beibehalten haben, daher er der Stifter einer besondern Sekte geworden. Nach dem Epiphanius trat er von der rechtgläubigen Kirche zu den Valentinianern über. Aber von allen diesen Veränderungen meldet der gelehrte syrische Schriftsteller, der in dem Lande des Bardesanes lebte und in dessen Sprache schrieb, dessen Schriften gelesen hatte, Ephraem der Syrer, im vierten Jahrhundert, durchaus nichts, und es läßt sich leicht erklären, wie jene falschen Nachrichten entstanden sind. Bardesanes schloß sich, wie andere Gnostiker (s. oben), wenn er öffentlich in der Kirche sprach, an den herrschenden Lehrbegriff an, er ließ sich nach seiner Weise zu dem Standpunkte der Psychiker herab. Er stimmte in manchen einzelnen Punkten würklich mehr als andere Gnostiker mit jenem Lehrbegriffe überein, er konnte auch aus aufrichtiger Ueberzeugung gegen manche andere, damals in Syrien sich verbreitende, gnostische Sekten schreiben, wie gegen Diejenigen, welche den Zusammenhang des alten und des neuen Testaments läugneten, welche die sichtbare Welt von einem bösen Wesen ableiteten, welche ein die moralische Freiheit beeinträchtigendes Verhängniß lehrten; so hatte ja auch der Gnostiker Ptolemäus (s. oben) gegen Solche geschrieben, unbeschadet seines Gnosticismus.

Dem valentinianischen Systeme ganz gemäß erkannte Bardesanes in der menschlichen Natur etwas über die ganze Welt, in der sich das zeitliche Bewußtseyn des Menschen entwickelt, Erhabenes und sich selbst Unbegreifliches an; die menschliche Seele, eine Aussaat aus dem Pleroma; ihr Wesen und ihre Kräfte, die aus dieser höheren Region herstammen, bleiben daher ihr selbst noch verborgen, bis sie zum vollen Bewußtseyn und zur vollen Ausübung derselben in dem Pleroma gelangen wird[1]). Nach dem gnostischen Systeme konnte dies doch eigentlich nur von den Geistesnaturen gelten; aber auch den Psychikern mußte er nach jenem Systeme eine über die Gewalt der Natureinflüsse oder die Gewalt der ὕλη erhabene sittliche Freiheit zuschreiben. Er bekämpfte daher, obgleich er sich sonst, wie Viele von dieser gnostischen Richtung, mit Astrologie beschäftigte, die Lehre von einer solchen Einwürkung der Gestirne (einer εἱμαρμένη), wodurch das Leben und die Handlungsweise der Menschen mit Nothwendigkeit bestimmt werde. Eusebius hat in seinem großen literarischen Schatze der προπα-

1) S. Ephraem. Syr. opp. Syr. lat. T. II. f. 553 et 555.

ρασκευὴ εὐαγγελικὴ ein großes Bruchstück dieser merkwürdigen Schrift aufbewahrt; er führt hier unter andern die in so vielen Ländern [1]) zerstreuten Christen als Beispiele von der Richtigkeit einer die Volkscharaktere unwiderstehlich bestimmenden Herrschaft der Gestirne an [2]). „Wo sie sind, — sagt er von den Christen — werden sie weder von den schlechten Gesetzen und Sitten besiegt, noch zwingt sie ihre von den herrschenden Gestirnen geleitete Geburt, das von dem Meister verbotene Schlechte auszuüben. Der Krankheit aber, der Armuth, den Leiden und dem, was von den Menschen für Schmach gehalten wird, sind sie unterworfen. Denn so wie unser freier Mensch sich nicht zur Knechtschaft zwingen läßt, und wenn er gezwungen wird, dem Zwingenden widersteht, so kann von der andern Seite unser Erscheinungsmensch als ein dienstbarer der Unterwerfung nicht leicht entfliehen. Denn wenn wir Alles vermöchten, wären wir das All, so wie wir, wenn wir nichts vermöchten, Andrer Werkzeuge wären und nicht unser eigen. Wenn Gott aber hilft, ist Alles möglich und kein Hinderniß findet statt, denn seinem Willen kann nichts widerstehen. Und wenn ihm auch etwas zu widerstehen scheint, so geschieht es daher, weil er der Gute ist, und jede Natur ihre Eigenthümlichkeit und ihren freien Willen beibehalten läßt.“ Seinem Systeme gemäß suchte er die Spuren der Wahrheit unter allen Völkern auf, er bemerkte in Ostindien eine Klasse in strenger Ascetik lebender Weisen (die Brahminen, Saniahs), die mitten unter den Götzendienern von dem Götzendienste sich frei hielten und nur den Einen Gott verehrten.

Wir gehen nun zu den im Gegensatze mit dem Judenthume sich darstellenden Gnostikern über, und zwar zuerst zu denen, welche, indem sie das Christenthum aus seinem Zusammenhange mit dem Judenthume herausrissen, dasselbe vielmehr mit Heidnischem in Verbindung zu setzen geneigt waren.

II. Die das Judenthum bekämpfenden gnostischen Sekten.

1. Die, indem sie sich dem Judenthume entgegenstellen, zu dem heidnischen Elemente sich hinneigenden Sekten.

a. Die Ophiten.

Die Ophiten werden den natürlichsten Uebergang zu dieser Klasse der Gnostiker bilden, denn es zeigt sich hier, wie dieselben Ideen durch eine etwas andere Wendung zu ganz andern Ergebnissen führen konnten.

---

1) S. Bd. I., S. 101.
2) Praeparat. evangel. l. VI. c. 10 am Ende.

In dem Systeme dieser Sekte, wie in dem Systeme der valentinianischen, herrschte die Idee von einer Weltseele, von einem schwachen Abglanze des Lichtes aus dem Pleroma, welcher, in die Materie hinabgestürzt, die todte Masse beseelte, aber auch von ihr afficirt worden; diese Weltseele, die Quelle alles geistigen Lebens, welche das von ihr Ausgeflossene wieder an sich zieht, das Pantheistische, zu welchem der Keim schon in dem valentinianischen Systeme vorhanden war, tritt in dem ophitischen Systeme nur stärker hervor, wie das eigenthümlich Christliche mehr zurücktritt, und auch in den verschiedenen Zweigen der ophitischen Sekte scheinen wiederum verschiedene Modifikationen in dieser Hinsicht stattgefunden zu haben. Dieselben Grundprincipien konnten in derselben Zeit auf verschiedene Weise aufgefaßt und angewandt werden, je nachdem das christliche, das rein orientalisch-theosophische oder das jüdische Element mehr vorherrschte. Das ophitische System stellte den Ursprung des Demiurgos, welcher hier Jaldabaoth genannt wird, ganz ähnlich wie das valentinianische dar, und auch in der Lehre von dessen Verhältnisse zur höheren Weltordnung lassen sich die Uebergangspunkte leicht erkennen. Der valentinianische Demiurgos ist ein beschränktes, in seiner Beschränktheit selbstständig zu handeln glaubendes Wesen, die höhere Weltordnung ist ihm anfangs fremd, er dient ihr bewußtlos. In die aus derselben herrührenden Erscheinungen weiß er sich zuerst nicht zu finden, er wird bestürzt; aber es ist dies nicht Schuld seiner schlechten Gesinnung, sondern nur seiner Unwissenheit. Er wird doch zuletzt von dem Göttlichen angezogen, er gelangt aus dem Zustande der Bewußtlosigkeit zum Bewußtseyn, und dient nun der höheren Weltordnung mit Freuden. Nach dem ophitischen Systeme hingegen ist er nicht ein bloß beschränktes, sondern auch ein gegen die höhre Weltordnung durchaus feindselig gesinntes und in dieser feindseligen Gesinnung verharrendes Wesen. Das höhere Licht, welches ihm vermöge seiner Abstammung von der Sophia zu Theil geworden, mißbraucht er nur, um gegen die höhere Welt sich aufzulehnen und sich zum unabhängigen Herrn zu machen. Daher der Zweck der Sophia, ihn von dem ihm zugeflossenen geistigen Wesen zu entblößen und dies wieder an sich zu ziehen, auf daß sodann Jaldabaoth mit seiner ganzen Schöpfung, alles vernünftigen Wesens beraubt, zu Grunde gehe. Nach dem valentinianischen Systeme hingegen bildet der Demiurgos für die ganze Ewigkeit eine zwar untergeordnete, aber doch zur harmonischen Entwickelung des Alls gehörende Stufe des vernünftig sittlichen Daseyns. Doch findet sich dabei wieder die Ideenverwandt-

schaft, daß auch hier der Demiurgos, ohne es zu wissen und gegen seinen Willen, der Sophia dienen und die Vollziehung ihrer Absichten, zuletzt seinen eigenen Sturz und seine Vernichtung, herbeiführen muß. Wenn aber Jaldabaoth, ohne es zu wissen und zu wollen, den Absichten der göttlichen Weisheit zum Werkzeuge wird, so ist dies für ihn keine Auszeichnung, wie in dem valentinianischen Systeme, sondern er wird hierin selbst dem absolut Bösen gleichgestellt, es geht nicht aus der Vorzüglichkeit seiner Natur, sondern aus der Allmacht der höheren Weltordnung hervor. Selbst der böse Geist, der Schlangengeist (ὀφιόμορφος), der daher entstand, daß Jaldabaoth voll Haß und Neid gegen den Menschen in die ὕλη hinabsah und in derselben sich abspiegelte und abbildete, selbst dieser muß gegen seinen Willen die Vollziehung ihrer Absichten fördern. Die Lehre von dem Ursprunge und der Bestimmung des Menschen hat zwar auch in diesem Systeme manches Verwandte mit dem valentinianischen, aber auch Manches, was einem andern Stamme gnostischer Systeme angehört.

Das Reich des Jaldabaoth ist das siderische Reich. Die Gestirne sind die Repräsentanten und Organe des kosmischen Princips, welches den Geist des Menschen in Gefangenschaft und Knechtschaft zu erhalten und mit mancherlei Täuschungskünsten ihn zu umgeben sucht. Jaldabaoth und die sechs von ihm erzeugten Engel sind die Geister der sieben Sterne, Sonne, Mond, Mars, Venus, Jupiter, Merkur und Saturn [1]). Es ist das Streben Jaldabaoths, sich als unabhängigen Schöpfer und Herrn zu behaupten, seine sechs Engel nicht aus der Unterwürfigkeit heraustreten zu lassen, ihre Aufmerksamkeit anderswohin zu lenken, daß sie nicht zur höheren Lichtwelt hinaufblicken und diese bemerken sollten. Deshalb fordert er jene sechs Engel auf, den Menschen als ihr gemeinsames Bild zu schaffen, daß ein solches Werk ihre selbstständige Schöpferkraft besiegle [2]). Sie bilden nun den Menschen, der als ihr Gebilde zwar eine ungeheure Körpermasse ist, aber ohne Seele, er kriecht auf Erden und kann sich nicht aufrichten. Sie bringen deshalb den so hülflosen Menschen zu ihrem Vater, daß er ihm Beseelung mittheile. Jaldabaoth hauchte ihm einen Lebensgeist ein [3]), und dadurch ging, ohne daß er selbst es bemerkte, der geistige Same aus seinem Wesen in die Natur des Menschen über, wodurch er selbst dieses höheren Lebensprincips

1) Davon, wie diese Sterngeister den Menschen zu täuschen suchen, ist auch in den Religionsbüchern der Zabier viel die Rede.
2) So erklärten sie die Worte Genes. 1, 26.
3) Dies glaubten sie Genes. 2, 7 zu finden.

beraubt wurde; das hatte die Sophia so gewollt. In dem Menschen (d. h. in denjenigen Menschen, welche etwas von diesem geistigen Samen empfangen haben) concentrirt sich das Licht, die Seele, die Vernunft der ganzen Schöpfung. Jaldabaoth wird nun von Bestürzung und Ingrimm ergriffen, da er ein von ihm selbst geschaffenes, in den Grenzen seines Reiches wohnendes Wesen in Begriff sieht, sich über ihn und sein Reich zu erheben. Daher sein Streben, ihn ja nicht zum Bewußtseyn seiner höheren Natur und der höheren Weltordnung, welcher er dadurch verwandt ist, kommen zu lassen, ihn in einem Zustande dumpfer Bewußtlosigkeit und dadurch knechtischer Botmäßigkeit zu erhalten. Von dem Neide des beschränkten Jaldabaoth ging jenes Gebot an den ersten Menschen aus, aber die Weltseele bediente sich des Schlangengeistes (des *ὀφιόμορφος*) zum Organ, um die Absicht Jaldabaoths zu vereiteln, indem sie durch ihn den ersten Menschen zum Ungehorsam verleitete. Nach einer andern Ansicht war die Schlange selbst ein Symbol oder eine verhüllte Erscheinung der Weltseele [1]), und diejenigen Ophiten, welche diese Ansicht hatten, sind es eigentlich, welche den Namen der Ophiten mit Recht tragen, da sie die Schlange würklich als ein heiliges Symbol verehrten; wozu die analoge Idee der egyptischen Religion sie veranlassen mochte, da in dieser die Schlange als das Symbol des Kneph oder *ἀγαθοδαίμων*, welcher der *σοφία* der Ophiten ähnlich war [2]), angesehen wurde. Auf alle Fälle war es also die Weltseele mittelbar oder unmittelbar, durch welche dem ersten Menschen die Augen geöffnet wurden. Der Sündenfall war — was einen charakteristischen Zug in dem ophitischen Systeme abgiebt, was aber auch wohl schon, wie wir gesehen haben, in dem valentinianischen Systeme vorbereitet seyn mag — der Uebergangspunkt aus dem Zustande bewußtloser Beschränktheit zur bewußten Klugheit. Nun kündigt der klug gewordene Mensch dem Jaldabaoth den Gehorsam auf, dieser, aufgebracht über den Ungehorsam, stößt ihn aus der höheren ätherischen Region, in welcher er sich bisher in einem ätherischen Körper befand, hinab auf die finstere Erde und verbannt ihn in einen finsteren Körper. Der Mensch befindet sich jetzt in einem solchen Zustande, in welchem von der einen Seite die sieben Sterngeister

1) Die Schlange, ein Bild der *ζωόγονος σοφία;* die sich krümmende Gestalt der Eingeweide stellt das Bild einer Schlange dar, ein Symbol jener Naturweisheit, jener Weltseele, die durch alle Stufen des Naturlebens sich verhüllt hindurchwindet. Theodoret. haeret. fab. Vol. I. 14. Man sieht, wie das pantheistische Princip hier weit mehr durchleuchtet.

2) Vergl. Kreuzer's Symbolik Th. I., S. 312 u. 504. 2te Aufl.

ihn in der Gefangenschaft zu erhalten, das höhere Bewußtseyn in ihm zu unterdrücken, von der andern Seite die bösen rein materiellen Geister ihn zur Sünde und zum Götzendienste zu verführen suchen, wodurch er den Strafgerichten des strengen Jaldabaoth preisgegeben wird. Doch stärkt die Sophia die ihr verwandten Menschen immer von Neuem wieder durch neue Mittheilungen jenes höheren geistigen Princips, sie weiß unter allen Zerstörungen und Verderbnissen von dem Seth an, den alle Gnostiker als Repräsentanten der πνευματικοί, der contemplativen Naturen betrachteten, sich ein ihr angehörendes Geschlecht, in welchem sie den Samen der geistigen Natur rettet, zu erhalten.

Von dem Verhältnisse des psychischen Christus oder Jesus zu dem Christus der Aeonenwelt, welcher sich mit jenem bei der Taufe verband, lehrten die Ophiten ähnlich wie Basilides und wie die Valentinianer. Nur das ist ihnen eigenthümlich, daß, indem der höhere Christus durch die sieben Himmel der sieben Engel hinabstieg, oder die sieben Sterne durchwanderte, um bis zur Erde zu gelangen, sey er überall, in jedem Himmel in einer demselben verwandten Form, wie ein verwandter Engel erschienen; so habe er ihnen sein höheres Wesen verhüllt, Alles, was sie noch von geistigem Samen hatten, an sich gezogen und dadurch ihre Kraft gelähmt. Die Art, wie sie zu beweisen suchten, daß der himmlische Christus erst bei seiner Taufe mit Jesus sich verbunden habe und ihn bei seinem Leiden wieder verlassen, erklärt, wie diese ganze Auffassungsweise entstehen konnte. Sie beriefen sich nämlich darauf, daß Jesus vor seiner Taufe und nach seiner Auferstehung kein Wunder verrichtet habe. Dies meinte man nur dadurch erklären zu können, daß jenes höhere Wesen von der Taufe an bis zu seinem Leiden mit ihm verbunden blieb. Allerdings eine besonderer Beachtung werthe Thatsache, daß Christus nur von einem gewissen Zeitpunkte an und nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte hin Wunder verrichtete, für welche Thatsache sie nur einen falschen Erklärungspunkt anführten.

Jaldabaoth, der Gott der Juden, mußte sich in Hinsicht dessen, was er von seinem Messias erwartet hatte, getäuscht sehen, da dieser nicht sein Reich beförderte, sondern als Organ des höheren Christus den unbekannten Vater verkündigte und das Gesetz Jaldabaoths, das Judenthum, vielmehr umzustürzen drohte. Daher beschloß er, sich von ihm zu entledigen und er bewürkte dessen Kreuzigung. Nach der Auferstehung blieb Jesus achtzehn Monate auf Erden, er erhielt durch die Eingebung der Sophia eine klarere Erkenntniß der höheren Wahrheit, und theilte diese nur wenigen von den Jüngern mit, die er als empfänglich für so

große Mysterien kannte. Er ist darauf von dem himmlischen Christus in den Himmel erhoben worden, und sitzt zur Rechten des Jaldabaoth, ohne daß dieser selbst es bemerkt, damit er alles durch die Erlösung in den menschlichen Naturen entbundene und geläuterte geistige Wesen, nachdem solches von der sinnlichen Hülle frei gemacht worden, an sich ziehe und in sich aufnehme. Je mehr Jesus durch dieses Ansichziehen des Verwandten in seinem eigenen geistigen Wesen sich bereichert, desto mehr wird Jaldabaoth von allem Höheren entblößt. Das Ziel: das in der Natur gefangene geistige Leben frei zu machen, zu dem Urquell, der Weltseele, aus der Alles ausgeflossen, es zurückzuführen; Jesus der Kanal, durch den dies geschieht. Also die Sterne sollen zuletzt alles vernünftigen Daseyns, das sich in ihnen befindet, beraubt werden. Es gab in dieser Gattung der Gnostiker Solche, welche den Pantheismus noch consequenter durchführten, und annahmen, daß dieselbe Seele durch die ganze lebende und leblose Natur verbreitet sey, und daß demnach alles zerstreute und durch die Bande der Materie in der Beschränktheit des einzelnen Daseyns gefangen gehaltene Leben zuletzt wieder von dem Urquell, der Weltseele, der Sophia, aus der es ausgeflossen, angezogen werden und durch jenen Kanal in dieselbe zurückfließen sollte. Solche sagten: „Wenn wir die Dinge der Natur zu unsrer Nahrung gebrauchen, ziehen wir die in ihnen zerstreute Seele an uns und erheben sie mit uns zum Urquell [1].“ Ihnen war also Essen und Trinken ein Gottesdienst. In einem apokryphischen Evangelium dieser Sekte sprach daher die Weltseele oder das höchste Wesen selbst zu dem Geweihten: „Du bist ich und ich bin du, und wo du bist, da bin ich, und ich bin in Allem zerstreut. Woher du willst, kannst du mich zusammenlesen, indem du mich aber zusammenliesest, liesest du dich selbst zusammen [2].“

Der Pantheismus und die aus demselben herrührende Vermischung des Natürlichen und des Göttlichen können ihrem Wesen nach der sittlichen Richtung nie förderlich seyn, und wo nicht die Reaction eines sittlichen Elements dem der subjektiven Gesinnung entgegentritt, wird immer leicht Unsittlichkeit dadurch befördert werden. Der Pantheismus und der wildschwärmerische Geist des Trotzes gegen den Jaldabaoth und dessen vorgeblich beschränkende Satzungen scheinen in der That einen Theil dieser Ophiten zu den unnatürlichsten Ausschweifungen verleitet zu haben.

Besondere Beachtung verdient eine Angabe des Origenes, wenn er berichtet, daß die Ophiten keine Christen seyen und Kei-

1) Epiphan. haeres. 26., c. 9. 2) Kap. 3.

nen, der nicht Christo fluche, in ihre Versammlungen zuließen. Daraus könnte man den wichtigen Schluß ziehen, daß diese Sekte von einer Religionsparthei herstammte, welche vor der Erscheinung des Christenthums da war und von welcher nachher ein Theil manches Christliche sich aneignete, ein andrer, den überlieferten Standpunkt rein vesthaltend, dem Christenthume feindlich sich entgegenstellte. Wir würden also dazu geführt, eine vorchristliche Gnosis anzunehmen, die nachher theils christliche Elemente in sich aufnahm, theils kämpfend gegen dieselben auftrat. Würklich nennt Origenes einen Euphrates, der vor Christi Geburt gelebt haben könnte, als Stifter ihrer Sekte [1]). Auch die auffallende Verwandtschaft zwischen dem ophitischen Systeme und den Systemen der Zabier und der Manichäer könnte auf eine ältere gemeinschaftliche Quelle einer vorchristlichen Gnosis hinweisen. Von der andern Seite aber läßt es sich nicht läugnen, daß die ophitischen Beschwörungsformeln, welche Origenes gleich nach dieser Aussage anführt, offenbar Anspielungen auf christliche Ideen enthalten. Und es könnte seyn, daß der Gegensatz der Ophiten wieder den Christus der Kirche, der Psychiker, aus einer gewissen Wendung ihrer Principien selbst abzuleiten wäre, daß die Trennung, welche sie zwischen den pneumatischen und dem psychischen Christus machten, ihre Geringschätzung des letzteren bei einem Theile der Sekte sich zuletzt in feindliche Stellung gegen denselben und daher gegen den Christus, zu dem die große Menge der Gläubigen sich bekannte, verwandelt hätte [2]), so daß dem beschränkten Messias der Psychiker zu fluchen, endlich zu einem Merkmale der Jüngerschaft des höheren Christus gemacht wurde. Etwas Aehnliches findet sich bei der Sekte der Zabier, welche Manches aus der Geschichte Christi auf einen himmlischen Genius, den Boten des Lebens Mando di Chaje, den sie als den eigentlichen Christus verehrten, von welchem die wahre Taufe ausgegangen sey, — das Uebrige auf den von den Sterngeistern zur Verführung der Menschen gesandten Antichrist Jesus (welcher die Taufe des Johannes verfälscht habe) übertrugen. Und etwas Aehnliches werden wir bei einer Abart der basilidianischen Sekte sogleich bemerken.

b. Pseudobasilidianer.

Diese verhalten sich zu den ursprünglichen Basilidianern ähnlich wie die Ophiten zu der ächten Schule Valentin's sich verhal-

1) Orig. c. Cels. l. VI. c. 28 et seq. Der unklare und unkritische Philaster, der die Ophiten an die Spitze der vorchristlichen Sekten stellt, kann nicht als Autorität gelten.

2) Ich verdanke diese letztere Bemerkung der gründlichen Beurtheilung meines Buches von den Gnostikern durch Herrn Dr. Gieseler.

ten. Der besonnene und gemäßigte Geist des basilidianischen Systems [1]) war hier ganz verlöscht, die Unterscheidung zwischen dem höchsten Gott und dem Demiurgos zu einem schroffen Dualismus fortgebildet, ein wilder Trotz gegen den Gott der Welt und seine Gesetze, ein frecher Antinomismus hatte sich daraus entwickelt. Nach ihrer Theorie konnte der erlösende Geist [2]) mit dem verhaßten Reiche des Demiurgos in keine Verbindung treten, er nahm nur eine sinnliche Scheinform an. Als die Juden ihn kreuzigen wollten, ließ er, der als erhabener Geist sich in alle Art sinnlicher Scheinformen zu hüllen und den Augen der fleischlich gesinnten Menge Alles vorzuspiegeln wußte, den Simon von Cyrene (Mark. 15) in seiner Gestalt den Juden erscheinen; er selbst nahm die Gestalt dieses Simon an, erhob sich ungehindert in das unsichtbare Reich, die getäuschten Juden verspottend. Diesen Leuten war das Wort von einem gekreuzigten Christus eine Thorheit, sie verspotteten Alle, welche zu ihm sich bekannten, als Bekenner eines Trugbildes, von sinnlichem Schein getäuschte Menschen; solche seyen zwar keine Juden mehr, — sagten sie — aber doch noch keine Christen. Sie verhöhnten die Märtyrer, als Solche, die für das Bekenntniß eines Trugbildes ihr Leben hingäben. „Die in die wahren Mysterien Eingeweihten wüßten wohl, — sagten sie — daß diese von Tausenden nur Einer erkennen könne; wie ihr *νοῦς* sich Allen unsichtbar zu machen wisse, so könnten sie es auch [3]), so könnten sie sich in alle Scheinformen hüllen, zum Schein Alles mitmachen, um die fleischliche Menge zu täuschen und sich ihren Verfolgungen zu entziehen [4])."

c. Kainiten.

Von Seiten ihrer praktischen Richtung sind diesen Pseudobasilidianern die Kainiten verwandt, welche aber ihren Grundprincipien nach mit dem Stamme der Ophiten zusammenhangen. Wir finden bei ihnen, wie bei den Sethianern, die auch zu diesem Stamme gehören, die Grundidee, daß die Sophia mitten in

1) Wenn nicht Clemens von Alexandria von ähnlichen praktischen Verirrungen falscher Anhänger des Basilides redete, wie wir sie gerade bei dieser Sekte finden, so könnte man zu dem Argwohn veranlaßt werden, daß jene sogenannten Basilidianer des Irenäus mit dem Basilides gar nicht zusammenhängen möchten.

2) Der *νοῦς*, s. oben das System des Basilides.

3) Diese Kunst, sich unsichtbar zu machen, gehört ja auch zu den kabbalistischen. Ein merkwürdiges Beispiel von diesem Wahne s. in S. Maimon's Lebensbeschreibung seiner selbst, herausgegeben von Moritz; überhaupt manche interessante Anklänge aus dem Gnosticismus in den späteren jüdischen Sekten, welche Beer im zweiten Bande seiner lehrreichen Geschichte der jüdischen Sekten (Brünn 1822) darstellt.

4) Iren. lib. I. c. 24.

der Welt des Demiurgos sich doch immer ein den ihr verwandten geistlichen Samen in sich tragendes Geschlecht zu erhalten wußte. Wenn aber die Sethianer, welche wir zu der ersten Klasse der Gnostiker rechnen müssen, den Kain als Repräsentanten des hylischen, den Abel des psychischen, den Seth, der auch zuletzt in der Person des Messias wiedererscheinen sollte [1]), als Repräsentanten des pneumatischen Princips betrachteten, so charakterisirt es hingegen die Kainiten, daß sie dem Kain jenen höchsten Platz anwiesen. In ihrem wilden Hasse gegen den Demiurgos und gegen das alte Testament gingen diese fanatischen Antinomisten so weit, daß sie alle Diejenigen, welche sie in dem alten Testamente auf das Nachtheiligste geschildert, als Empörer gegen die Satzungen des Demiurgos bezeichnet fanden, zu ihren Koryphäen machten, als Söhne der Sophia, Organe ihrer Reaction gegen das Reich des Demiurgos betrachteten. Diesen Leuten erschienen alle Apostel noch zu beschränkt. Nur dem Judas Ischarioth schrieben sie die wahre Gnosis zu; dieser — sagten sie — habe aus guter Absicht den Tod Christi herbeigeführt, weil er wußte, daß dadurch das Reich des Demiurgos werde aufgelöst werden. Sie hatten auch ein ihre Gnosis enthaltendes Evangelium unter dem Namen des Judas. Ihr Grundsatz, die Werke und Satzungen des Demiurgos zu zerstören, diente zur Beschönigung aller Arten unsittlicher Ausschweifungen [2]). Es sollte uns nicht wundern, wenn eine solche Sekte in ihrem frechen Trotze und in ihrer Vorliebe für den Judas zuletzt gegen Christus selbst eine feindliche Stellung angenommen hätte. Nur sind die Worte des Epiphanius, nach denen man dies in Beziehung auf einen Theil dieser Sekte vermuthen könnte, zu unklar und verworren, um daß man seinem Berichte hier zu folgen wagen dürfte.

d. Karpokrates und Epiphanes, Prodicianer, Antitakten, Nikolaiten, Simonianer.

Zu diesen Gnostikern, deren dem Christenthume durchaus widerstreitende zügellose Geistesrichtung in der durch dasselbe hervorgebrachten Gährung nur einen zufälligen Anschließungspunkt finden konnte, gehört Karpokrates. Er lebte wahrscheinlich unter der Regierung des Kaisers Hadrian zu Alexandria, wo damals jener Religionseklekticismus und Synkretismus herrschte, der jenem Kaiser selbst aufgefallen war [3]). Er bildete sich eine Lehre, welche auf seinen Sohn Epiphanes überging. Dieser, der als sieben=

1) Eine der Lehre der Clementinen verwandte Idee.
2) S. Iren. lib. I. c. 31. Epiphan. haeres. 38.
3) S. dessen oben Bd. I. S. 129 angeführten Brief.

zehnjähriger Jüngling starb, mißbrauchte und verdarb große Anlagen im Dienste einer verkehrten, die Gesinnung vergiftenden Richtung. Wie Clemens von Alexandria sagt, hatte sich Karpokrates mit der platonischen Philosophie beschäftigt und seinen Sohn in derselben unterrichtet. Die platonischen Ideen von einer Präexistenz der Seelen, von dem höheren Erkennen als Reminiscenz aus einem früheren himmlischen Daseyn, leuchten aus diesem Systeme hervor, insbesondere scheinen die Urheber desselben sich Vieles aus Platon's Phädrus angeeignet zu haben. Ihre Gnosis setzten sie in die Erkenntniß Eines höchsten Urwesens [1]), der höchsten Einheit, von der alles Daseyn ausgeflossen und zu der alles Daseyn zurückstrebe. Die beschränkten Geister, welche über die einzelnen Theile der Erde herrschen, suchen diesem allgemeinen Streben nach Einheit entgegenzuwürken; von ihrem Einflusse, ihren Gesetzen und Einrichtungen rührt alles Beschränkende her, Alles, was die ursprüngliche, in der Natur als der Offenbarung jener höchsten Einheit gegründete Gemeinschaft stört und hemmt. Diese Geister suchen die von der höchsten Einheit ausgeflossenen, derselben verwandten Seelen, welche zur Körperwelt herabgesunken und in den Körper eingekerkert sind, unter ihrer Botmäßigkeit in dem Kreislaufe der Metempsychose zu erhalten; von diesen beschränkenden Weltgeistern rühren alle Volksreligionen her. Diejenigen Seelen aber, welche durch die Reminiscenz aus dem höheren Zustande zur Betrachtung jener höchsten Einheit sich emporschwingen, gelangen zur wahren Freiheit und Ruhe, welche durch Nichts mehr beschränkt und gestört werden kann, solche erheben sich über die Volksgötter und die Volksreligionen. Solche Männer nannten sie unter den Heiden einen Pythagoras, Plato, Aristoteles und unter den Juden Jesus. Diesem schrieben sie nur eine besonders reine und starke Seele zu, vermöge deren er sich durch Reminiscenz aus dem früheren Daseyn zur höchsten Betrachtung erhob, von den beschränkenden Gesetzen des Judengottes sich frei machte, und die von diesem herrührende Religion, obgleich er in derselben erzogen worden, umstürzte. Durch die Verbindung mit der μονάς erhielt er göttliche Kraft, vermöge deren er über die Weltgeister und ihre der Natur gebietenden Gesetze siegen, Wunder verrichten und unter den Leiden in unafficirter Ruhe verharren konnte. Durch diese göttliche Kraft konnte er sich nachher über alle Gewalten der Weltgeister frei zur höchsten Einheit wieder erheben (das aus der Welt des Scheins sich Erheben zum Nirwana im Buddhaismus). — So setzte diese Sekte zwischen Christus und anderen Weisen unter

---

1) Daher γνῶσις μοναδικὴ bei Clemens von Alexandria.

allen Völkern keinen Unterschied; sie lehrte, daß auch jede andere Seele, welche sich zu derselben Höhe der Betrachtung hinaufschwingen könne, Christo gleichzusetzen sey. Sie schloß sich dem Paulus an in der Polemik gegen die Veräußerlichung des religiösen Lebens, aber von einem ganz entgegengesetzten Standpunkte aus, nicht dem des Glaubens im paulinischen Sinne, sondern dem eines alles sittliche Handeln verachtenden antinomistischen Pantheismus. Von diesem Standpunkte schoben sie einen fremden Sinn den paulinischen Sätzen von der Nichtigkeit des Verdienstes der Werke unter, von der Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch den Glauben allein. Unter dem Glauben verstanden sie nichts Anderes als jene Versenkung des Geistes in die Ureinheit. „Nur auf Glaube und Liebe komme es an, — sagten sie — alles Aeußerliche sey ganz gleichgültig; wer in das Aeußerliche eine sittliche Bedeutung hineinlege, mache sich von demselben abhängig und bleibe der Herrschaft der Weltgeister, von denen alle religiösen, moralischen, politischen Ordnungen herrühren, unterworfen, er könne sich nach dem Tode nicht aus dem Kreislaufe der Metempsychose erheben. Wer aber allen Lüsten sich hingebe, ohne dadurch afficirt zu werden, und so den Gesetzen jener Weltgeister trotze, der erhebe sich nach dem Tode zur Einheit mit dem Ureinen, mit dem er hienieden schon verbunden von allen Schranken sich frei gemacht hatte [1]." Epiphanes schrieb ein Buch über die Gerechtigkeit, worin er den Satz ausführt: „Die ganze Natur offenbare das Streben nach Einheit und Gemeinschaft, die Gesetze der Menschen, welche diesem Naturgesetze zuwider wären und doch die von dem Schöpfer selbst der menschlichen Natur eingepflanzten Begierden nicht besiegen könnten, hätten erst die Sünde hervorgebracht." So verdrehte er, was Paulus von der Unzulänglichkeit des Gesetzes zur Heiligung des Menschen, von der Bestimmung desselben, das Bewußtseyn der Schuld hervorzurufen, gesagt hatte, um mit frechem Uebermuthe die zehn Gebote zu verhöhnen. Diese Sekte trieb sich viel mit Zauberkünsten herum. Wer sich durch die Verbindung mit dem Ureinen über die untergeordneten, wie alles Andere, dem Wandel unterworfenen Gottheiten oder über die beschränkten Weltgeister erhoben hat, kann diese höhere Macht auch thatsächlich erweisen, indem er Würkungen hervorbringt, welche über alle von diesen Geistern herrührenden Naturgesetze hinausgehen. So erklärten sie ja auch die Wunder Christi, und Aehnliches sollte Jeder, der zu dieser Verbindung mit der μονάς sich erhoben, vollbringen können.

---

1) Iren. lib. I. c. 25.

Es haben diese karpokratianischen Lehren viel dem indischen Geiste [1]) und besonders dem Buddhaismus [2]) Verwandtes. Die Karpokratianer verehrten ein Christusbild, das vom Pilatus herrühren sollte, nebst den Bildern heidnischer Philosophen, die sich, wie Christus, über die Volksreligion erhoben hätten, mit heidnischen Ceremonieen, welche letzteren wohl dem Systeme des Karpokrates und Epiphanes nicht gemäß waren, sondern von dem Aberglauben ihrer Anhänger herrührten. Zu Same, der Hauptstadt der Insel Cephallene im ionischen Meere, woher das Geschlecht des Epiphanes mütterlicher Seits stammte, soll dieser Jüngling so großen Eindruck auf die Menge gemacht haben, daß ihm ein Tempel, ein Museum, Altäre errichtet und ihm göttliche Verehrung erwiesen worden. Da der, keineswegs leichtgläubige, gelehrte Clemens von Alexandria [3]) dies erzählt, so hat man keine Ursachen, diese nach dem Zustande der damaligen Zeit auch keineswegs so unglaublich scheinende Thatsache in Zweifel zu ziehen. Vielleicht waren es aber nur Mitglieder der Sekte, die auf dieser Insel besonders Eingang gefunden haben mochte, welche ihm, als einem der größten Weisen, diese Ehre erwiesen [4]).

Zu diesen zügellosen Antinomisten gehört die Sekte der Antitakten. Ihr Name bezeichnet ihre Lehre. Der gute Gott — sagten sie — hat Alles gut geschaffen, aber Einer der von ihm Erzeugten hat sich gegen ihn empört; als einen solchen betrachteten sie den Demiurgos, den Gott der Juden, und dieser hat das Unkraut ausgesäet, die Natur des Bösen hervorgebracht, womit er uns Alle umgeben hat, wobei wahrscheinlich an den sinnlichen Leib, als Quelle alles Bösen, womit die herabgebannten Seelen umgeben worden, zu denken ist. Und so hat er uns dem Vater entgegengestellt, daher stellen wir uns ihm wieder entgegen [5]), um den Vater an ihm zu rächen, wir thun das Gegentheil von dem, was er will und gebietet. Sie beriefen sich darauf, daß das alte Testament

1) S. Colebrooke's Abhandlung über die Schule Sankhya. Essais sur la philosophie des Hindous par Colebrooke, traduits par G. Pauthier. Paris 1833. Pag. 32. Obgleich ich damit nicht behaupten will, daß diese Lehren (was allerdings bei dem damaligen Weltverkehr wohl möglich ist) mittelbar aus einer solchen Quelle abgeleitet seyen, da die Richtung des mystischen Pantheismus sich in ähnlichen Erscheinungen auch unabhängig von allen solchen Einflüssen darstellt, wo statt einer Mittheilung von außen her nur eine innere Geistesverwandtschaft anzunehmen ist, wie z. B. bei Begharden des Mittelalters.

2) S. das bei dem Manichäismus zu Sagende.

3) Clem. Strom. l. III. f. 428.

4) Wir erwähnen die nach dem Geiste dieser Sekte gut gedichteten cyrenischen Inschriften, von den in neuerer Zeit viel die Rede war, nicht, da ihre Unächtheit erwiesen worden.

5) Ἀντιτασσόμεθα τούτῳ.

hier gegen sich selbst zeuge, indem sie die den Gottlosen (Mal. 3, 15) in den Mund gelegten Worte als Worte der Wahrheit anführten [1]). Ferner die **Prodicianer**, Anhänger eines gewissen **Prodikus**. Diese Letzteren behaupteten, daß sie, als Söhne des höchsten Gottes, als das königliche Geschlecht, an kein Gesetz gebunden seyen, denn für die Könige gäbe es kein geschriebenes Gesetz, sie seyen Herren des Sabbaths, Herren über alle Satzungen. Sie setzten wahrscheinlich die Gottesverehrung nur in die innere Betrachtung des Göttlichen, sie verwarfen das Gebet und wahrscheinlich allen äußerlichen Kultus als nur für die kleinen, noch unter der Herrschaft des Demiurgos stehenden Geister gehörend, sie beriefen sich auf apokryphische Schriften unter dem Namen Zoroaster's [2]).

In diese Gattung der antinomistischen Gnostiker gehören auch die **Nikolaiten**, wenn sich das Daseyn einer solchen Sekte erweisen läßt. Irenäus nennt eine solche als eine zu seiner Zeit vorhandene; er leitete sie von dem aus der Apostelgeschichte bekannten Diakonus **Nikolaus** ab, und glaubte sie in dem zweiten Kapitel der Apokalypse geschildert zu finden [3]). Man könnte nun aber zweifeln, ob Irenäus würklich in der Apokalypse recht gesehen hatte, ob hier der Name der Nikolaiten Eigenname einer Sekte, und zwar einer gnostischen Sekte ist. Es ist dort nur von solchen Leuten die Rede, welche die Christen zur Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten und den damit verbundenen Ausschweifungen verleiteten, wie einst die Juden durch die Moabiter sich verführen ließen; 4. Mos. 25. Es könnte auch der Name der Nikolaiten ein bloß **symbolischer** seyn, wie dies zu der ganzen Darstellungsweise der Apokalypse wohl paßte; Volksverderber, Volksverführer, wie Bilaam, Bilaamiten in diesem Sinne [4]). Dem Irenäus nun war es eine Lieblingsidee, daß schon der Apostel Johannes mit manchen Arten der Gnostiker gekämpft hatte; er war gewohnt, in den johanneischen Schriften antithetische Beziehungen gegen die Gnostiker aufzusuchen. Da er nun mehrere jener in der Stelle der Apokalypse getadelten Verirrungen bei Gnostikern seiner Zeit wiederfand, so schloß er daraus, daß auch die von dem Apostel

1) *Ἀντέστησαν τῷ θεῷ καὶ ἐσώθησαν*, wo sie noch *ἀναιδεῖ* einschoben; dadurch, daß man gegen den unverschämten Gott sich auflehnt, wird man aus seinen Banden gerettet. Clem. Strom. l. III. f. 440.

2) Strom. l. I. f. 304; l. III. f. 438; l. VII. f. 722.

3) Iren. l. I. c. 26. Von Seiten ihrer praktischen Verirrungen, qui indiscrete (*ἀδιαφόρως*) vivunt. — L. c. l. III. c. 11 von ihren spekulativen Verirrungen, wo er sie aber von andern Gnostikern nicht ganz unterscheidet, um das Eigenthümliche an ihnen hervorzuheben.

4) Bilaam nämlich = *νικόλαος*. Nach der Etymologie von בָּלַע und עָם.

bekämpften praktischen Verirrungen in einem theoretischen Gnosticismus ihren Grund gehabt hätten, und der Name veranlaßte ihn, sie von dem bekannten Nikolaus abzuleiten. Wir finden doch in der That bei dem Irenäus nur so unbestimmte Aussagen über diese Sekte, daß eine ihm vorliegende Anschauung keineswegs nothwendig daraus hervorgeht. Wenn wir nur diese eine Nachricht hätten, müßten wir es also als möglich gelten lassen, daß die Sage von dieser Sekte bloß aus einem Mißverstande der Apokalypse entstanden wäre. Obgleich es auch befremden könnte, daß Irenäus ohne äußerliche Veranlassung einen von den Aposteln durch ein öffentliches Kirchenamt ausgezeichneten Mann zum Stifter einer ketzerischen Sekte gemacht haben sollte. Aber ein solcher Irrthum läßt sich dem unbefangenen, an historische Kritik mehr gewöhnten, gelehrten Alexandriner Clemens durchaus nicht zutrauen, und sodann beruft sich dieser auf Thatsachen, die nicht erdichtet seyn können. Es waren Leute, welche den schon oben angeführten verderblichen Grundsatz hatten, daß man die Lüste, indem man sich ihnen hingebe und sich durch sie doch nicht afficiren lasse, besiegen müsse; so müsse man das Fleisch mißbrauchen, es durch sich selbst vernichten, demselben seine Verachtung bezeugen; ihr Motto waren Worte dieses Sinnes, welche sie dem Diakonus Nikolaus zuschrieben [1]). Derselbe Clemens führt an einer spätern Stelle [2]) noch einen andern Zug aus dem Leben dieses Nikolaus an, welchen diese Sekte zur Rechtfertigung ihrer Ausschweifungen gebrauchte. Da die Apostel demselben seine Eifersucht in Rücksicht seiner Frau vorwarfen, habe er sie hervorgeführt, und zum Beweise, wie wenig ihn dieser Vorwurf treffen könne, gesagt: Wer wolle, möge sie heirathen. Clemens aber war fern davon, jenen Nikolaus für den Stifter dieser Sekte zu halten, obgleich diese ihn dazu machte. Er rechtfertigt den Charakter jenes Mannes der apostolischen Kirche und führt die Ueberlieferung an, daß jener Nikolaus bis an sein Ende in einer unbefleckten Ehe gelebt und Kinder, die einen frommen Wandel führten, hinterlassen habe. Man erkennt demnach, daß Irenäus nicht in der Annahme von dem Vorhandenseyn einer solchen Sekte irrte, sondern nur darin, daß er das Vorgeben derselben nicht besser prüfte. Es war die Art solcher Sekten, wie wir schon öfter bemerkten, daß sie an irgend einen großen Mann des Alterthums sich anschlossen, worin sie oft durch ganz zufällige Veranlassungen geleitet wurden. So hatten die Nikolaiten den Diakonus Nikolaus, ohne dessen Verschuldung, zu

1) *Τὸ δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί.* Clem. Strom. l. II. f. 411.
2) L. c. l. III. f. 436.

ihrem Meister gemacht. Clemens meint, daß sie Worte und Handlungen desselben nur auf eine verkehrte Weise verdreht hätten, und er sucht diese und jene mildernd zu erklären; aber es frägt sich, ob Clemens seine Kritik weit genug ausgedehnt hat. Alles, was hier dem Nikolaos zugeschrieben wird, trägt ein sehr apokryphisches Gepräge an sich; vielleicht hatte eben jene Sekte eine von ihr selbst oder von Andern aus Dichtungen und unzuverlässigen Ueberlieferungen zusammengesetzte Lebensgeschichte jenes Nikolaos, worin alles dies vorkam. Wenn diese Sekte würklich von jenen mit dem Namen der Nikolaiten bezeichneten Antinomisten des johanneischen Zeitalters herstammte, worüber sich nicht mit völliger Gewißheit entscheiden läßt[1]), so könnte gerade der Name der Nikolaiten in der Apokalypse die später entstandene Sekte veranlaßt haben, sich nach dem Nikalaos zu nennen. Da sie nämlich höchst wahrscheinlich zur Parthei der Antijudaisten gehörten und daher nur Paulus als Apostel anerkannten, so wurden sie durch das, was sie in der Apokalypse lasen, veranlaßt, ihrer Sekte, als einer schon von dem judaisirenden Johannes bekämpften, ein hohes Alter zuzuschreiben, und der Name bewog sie natürlich, sie von jenem Nikolaos abzuleiten. Wir fanden ja schon oben Beispiele davon, daß Gnostiker Personen, welche im alten oder dem neuen Testamente in schlechtem Lichte erscheinen, zu ihren Anführern wählten.

Es sind hier noch zu nennen die Simonianer, welche eklektische Sekte sich doch schwer in eine bestimmte Klasse bringen läßt, da sie bald mehr an das Heidenthum, bald mehr an das Judenthum oder die samaritanischen Religionsmeinungen, bald mehr an das Christenthum sich angeschlossen zu haben, — bald strenge Asketen, bald wilde Verhöhner alles Sittengesetzes (die Entychiten) gewesen zu seyn scheinen. Simon Magus war ihr Christus, oder wenigstens war er ihnen eine Erscheinungsform des auch in Christo erschienenen erlösenden Geistes, sey es nun, daß sie würklich von der durch jenen (aus der Apostelgeschichte bekannten) Goeten gestifteten Parthei ihrem ersten Ursprunge nach ausgegangen sind, oder daß die später entstandene Sekte nur gerade, weil es ihr so einfiel, den unter den Christen verhaßten Simon Magus zu ihrem Koryphäen machte und unter dessen Namen Schriften vorgeblicher höherer Weisheit unterschob. Was einige Gelehrte an-

1) Wenn auch der Name der Nikolaiten in der Apokalypse würklicher Eigenname einer von einem Nikolaus gestifteten Parthei wäre, und nur jener schon vorhandene Name zur Anspielung auf den Bilaam Veranlassung gegeben hätte, so würde doch immer noch nicht daraus hervorgehen, daß diese damals vorhandene Parthei eine gnostische gewesen sey. S. über diese Sekte mein apostol. Zeitalter S. 475.

genommen haben, daß ein von jenem älteren Simon Magus verschiedener Simon jene Sekte gestiftet habe und mit jenem älteren verwechselt worden sey, ist eine zu willkührliche Muthmaßung, welche zur Erklärung der geschichtlichen Erscheinung keineswegs erfordert wird [1]).

2. Die antijüdischen, aber das Christenthum in seiner Reinheit und Selbstständigkeit aufzufassen strebenden Gnostiker.

Einen Contrast mit den zuletzt von uns betrachteten, durch ihre Grundrichtung von dem ethischen Geiste des Christenthums abgewandten Gnostikern bilden Diejenigen, welche durch ein mißver-

---

1) Jener Simon Magus, dem eigentlich nicht einmal unter den christlichen Sektenstiftern ein Platz gebührt, hat in der alten Kirche eine unverdiente Wichtigkeit erhalten, indem man ihn zum Stammvater der gnostischen Sekten machte. Als der Repräsentant der ganzen theosophisch-goetischen Richtung, im Gegensatze gegen den einfachen Offenbarungsglauben, wurde er gleichsam eine mythische Person und gab zu manchen Dichtungen Anlaß, wie z. B. seine Disputation mit dem Apostel Petrus, seine unglücklich versuchte Kunst zu fliegen; in den Clementinen ist die Dichtung am sinnreichsten durchgeführt. Eine auffallende Erscheinung war es aber, daß Justin d. M. in seiner zweiten Apologie vor dem römischen Kaiser sich darauf berief, daß diesem Simon zu Rom auf einer Tiberinsel (*ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ μεταξὺ τῶν δύο γεφυρῶν*) eine Bildsäule mit der Ueberschrift: Simoni deo sancto, gesetzt worden sey. Wenngleich solche Goeten damals auch in den vornehmsten Ständen vielen Eingang finden konnten, so läßt es sich doch schwerlich glauben, daß es bis zur Errichtung einer solchen Bildsäule, bis zu einem Senatusconsult, durch welches Simon Magus unter die deos Romanos aufgenommen worden, hätte kommen können. Man müßte also die Richtigkeit der Angabe Justin's in Zweifel ziehen, wenn man auch den Grund seines Irrthums nicht zu erklären wüßte. Nun schien sich auch dieser auffinden zu lassen, da man im Jahre 1574 an dem von Justin angegebenen Orte einen Stein, der zum Fußgestelle einer Bildsäule gedient zu haben schien, ausgrub, welcher die Ueberschrift hatte: Semoni Sanco Deo Fidio sacrum. Freilich war diese Bildsäule nicht von dem römischen Senate oder Kaiser, sondern von einem Sextus Pompejus errichtet worden; aber Justinus, voll von den Sagen über den Simon Magus, übersah dies und verwechselte den Semo Sancus (eine sabinisch-römische Gottheit, welche dem wohl mit der griechischen, aber nicht mit der römischen Mythologie bekannten Justinus unbekannt geblieben seyn konnte) mit dem Simo sanctus, zumal da in dem Beinamen jener Gottheit statt sancus auch zuweilen sanctus geschrieben wurde. Tertullian hätte zwar, als genauer Kenner des römischen Alterthums, die Sache besser beurtheilen können, aber er war in solchen Fällen zu befangen und zu wenig zur Kritik geneigt, um die Richtigkeit einer Nachricht, welche nach seinem Geschmacke war, und noch dazu von einem verehrten Manne herrührte, weiter zu prüfen. Die mehr kritischen Alexandriner erwähnen von der Sache nichts, und indem Origenes c. Cels. lib. I. c. 57 sagt, daß der Name des Simon außerhalb Palästina's nur den Christen, welche ihn aus der Apostelgeschichte kannten, bekannt sey, scheint er selbst dadurch die Erzählung der ihm zu Rom gesetzten Bildsäule für eine Dichtung zu erklären. — Die samaritanischen Goeten und Sektenstifter Dositheus und Menander (der zu einem Schüler des Simon Magus gemacht wird) verdienen noch weniger in der christlichen Sektengeschichte besondere Erwähnung.

standenes christliches Interesse dem Judenthume sich entgegenzustellen und durch eine einseitige Auffassung der ethischen Elemente des Christenthums dem Standpunkte des Gnosticismus sich anzuschließen bewogen wurden. Wir haben ja in der Geschichte des christlichen Lebens gesehen, wie aus dem Entwickelungsprozesse desselben eine einseitige ascetische Richtung, die zu einem falschen Gegensatze zur Welt und Natur führte, hervorgehen konnte. Eine solche Richtung konnte nun mit dem schroffen Dualismus der Gnostiker sich verbinden und in demselben ihre spekulative Begründung finden. So entstanden solche Erscheinungen der Gnosis, bei welchen das praktisch ascetische Element besonders vorherrscht, und welche durch einen ernst sittlichen, aber in schroffe Ascetik auslaufenden Geist sich auszeichnen.

a. Saturnin.

Wir nennen hier zuerst den Saturnin, der unter dem Kaiser Hadrian zu Antiochia lebte. Seine Lehren, soweit wie sie aus den freilich sehr unvollständigen Berichten [1]) sich erkennen lassen, waren diese.

Auf der niedrigsten Stufe der Emanationswelt, an der Grenze zwischen dem Lichtreiche und dem Reiche der Finsterniß oder der ὕλη, stehen die sieben niedrigsten Engel, jene Sterngeister; sie vereinigen sich, dem Reiche der Finsterniß einen Boden abzugewinnen, auf dem sie ein unabhängiges Reich aufführen könnten. So entsteht diese irdische Welt, in deren verschiedene Theile diese Sterngeister sich getheilt haben, an ihrer Spitze steht der Gott der Juden. Sie sind in stetem Kampfe mit dem Reiche der Finsterniß und dessen Fürsten, dem Satan, der nicht dulden will, daß ihre Herrschaft sich auf Kosten seines Reiches weiter ausbreite, und der das von ihnen Aufgebauete immerfort zu zerstören trachtet. Nur ein schwacher Schein aus dem höchsten Lichtreiche schimmert zu ihnen herab. Dieser Schein des Lichts von oben erfüllt sie mit Sehnsucht nach demselben, sie wollen es sich aneignen, sie sind aber zu schwach dazu; es entfernt sich immer wieder, wenn sie es erfassen wollen. Sie vereinigen sich daher, diese höchsten Lichtstrahlen in ihr Reich zu bannen, durch ein nach der ihnen vorschwebenden Lichtgestalt entworfenes Bild. Aber das Gebilde der Engel kann sich nicht zum Himmel erheben, nicht aufrecht stehen [2]), eine Körpermasse ohne Seele. Der höchste Vater aus dem Lichtreiche erbarmt sich endlich des ohnmächtigen, doch nach seinem Bilde geschaffenen Menschen, er theilt ihm einen Funken seines

1) Des Irenäus und daneben Epiphanius.
2) S. oben bei den Ophiten.

eigenen göttlichen Lebens mit, der Mensch wird nun erst beseelt und kann sich zum Himmel aufrichten. Dieser göttliche Lebenskeim soll in den menschlichen Naturen, in die er verpflanzt worden, zur Selbstständigkeit sich entwickeln und nach einer bestimmten Zeit zu dem Urquell zurückkehren. Diejenigen Menschen, welche, diesen göttlichen Samen in sich tragend, den höchsten Gott auf Erden zu offenbaren bestimmt sind, stehen entgegen denjenigen, welche nur das hylische Princip in sich tragen, als Organe des Reiches der Finsterniß. Um nun sowohl das Reich der Sterngeister, des Judengottes, das sich als ein unabhängiges behaupten wollte, als das Reich der Finsterniß zu zerstören, und um jene durch den göttlichen Lebenskeim ihm verwandten Menschen aus der Gefangenschaft der Sterngeister zu befreien, und ihnen über das Reich der Finsterniß den Sieg zu verschaffen, sandte der höchste Gott seinen Aeon νοῦς hinab; dieser konnte auf keine Weise mit dem Reiche der Gestirne oder mit der materiellen Welt in eine Verbindung eintreten, daher nur in einer sinnlichen Scheinform sich darstellen.

Es erhellt von selbst, wie aus dieser Lehre die bezeichnete ascetische Richtung, die Anpreisung des Cölibats hervorging.

b. Tatianus und die Enkratiten.

Dieser Tatian, der aus Assyrien stammte, lebte als Rhetor zu Rom, und wurde dort durch Justin den Märtyrer, der ihm, vermöge seiner verwandten philosophischen Geistesbildung als ehemaliger Platoniker, näher stand, zum Christenthume bekehrt. So lange Justin lebte, blieb er der Kirchenlehre zugethan. Noch in dieser Denkart verfaßte er nach dessen Tode eine apologetische Schrift[1]), in welcher sich jedoch Manches finden läßt, an das sich der Gnosticismus nachher anschließen konnte. Tatian nahm in dieser Schrift, gleichwie sein Lehrer Justinus, nach Philo die platonische Lehre von der Materie ihrem ganzen Umfange nach in sein System auf, so wenig auch dieselbe dazu paßte, da er zugleich die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts behauptete. Diese platonische Theorie beherrschte ihn auch in der Annahme eines mit der Materie verbundenen, ihr verwandten ungöttlichen Lebensgeistes, einer vernunftwiderstrebenden Seele; daher leitete er die bösen Geister ab, die er als πνεύματα ὑλικά darstellt, und wir erkennen also schon hier eine mit der biblischen Lehre von dem Ursprunge des Bösen aus dem kreatürlichen freien Willen streitende Richtung. Schon in dieser Schrift trug er eine aus jüdischer Theologie auch

1) S. λόγος πρὸς Ἕλληνας.

auf manche andere der ersten Kirchenlehre übergegangene Lehre vor, daß die menschliche Seele, wie alles Andere, aus der Materie gebildet und ihr verwandt[1]), daher auch ihrer Natur nach sterblich sey, daß der erste Mensch, in der Gemeinschaft mit Gott lebend, ein über die Natur dieser von der Materie entsprossenen Seele erhabenes Princip göttlichen Lebens in sich trug, das, was eigentlich das Bild Gottes ist[2]), wodurch er unsterblich war. Indem er dies durch die Sünde verloren, sey er der Gewalt der Materie und der Sterblichkeit anheimgefallen.

Man sieht leicht, wie an diese, nach dem Systeme Tatians in keinem guten inneren Zusammenhange mit einander stehenden Meinungen die gnostische Idee von der *ὕλη*, von der Unterscheidung zwischen dem *ψυχικόν* und dem *πνευματικόν* sich anschließen und eine nach Entsinnlichung strebende Ascetik daraus hervorgehen konnte[3]). Dem Berichte des Irenäus zufolge[4]) bildete er sich eine, der valentinianischen ähnliche Aeonenlehre an; doch läßt sich daraus auf die Verwandtschaft seines Systems mit dem valentinianischen noch nicht mit Sicherheit schließen. Nach Clemens von Alexandria[5]) gehörte er zu der Klasse der antijüdischen Gnostiker, er übertrug den paulinischen Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Menschen auf das Verhältniß zwischen dem alten und dem neuen Testamente; doch konnte er auch nach der, keineswegs einen absoluten Gegensatz zwischen beiden Religionsverfassungen setzenden, valentinianischen Gnosis sich wohl so ausdrücken. Eine uns aufbewahrte Bemerkung Tatians scheint dafür zu sprechen, daß er den Demiurgos, den Gott des alten Testaments, keineswegs so ganz von dem Zusammenhange mit der höheren Weltordnung losriß. Die Worte der Genesis: es werde Licht, betrachtete er — ein Beispiel seiner willkührlichen Bibelauslegung — nicht als gebietendes Schöpferwort, sondern als Worte des Gebets. Der im finstern Chaos sitzende Demiurgos betet, daß Licht von oben herabscheine[6]). Seine schwärmerische ascetische Richtung könnte aber wohl darauf schließen lassen, daß er zwischen der Schöpfung des Demiurgos und der höheren Welt, und daher auch zwischen dem alten und dem neuen Testamente einen schärferen Gegensatz machte, als nach den Principien der valentinianischen Schule stattfinden

1) Ein *πνεῦμα ὑλικόν*.
2) *Θεοῦ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις*.
3) Nach Irenäus lib I. c. 28, behauptete er zuerst die Verdammniß des ersten Menschen, was wohl mit der bemerkten Unterscheidung zwischen dem *ψυχικόν* und dem *πνευματικόν* in der Natur des ersten Menschen (welches letztere er durch die Sünde verlor) zusammenstimmen konnte.
4) Vergl. Clem. Strom. lib. III. f. 465. C.
5) L. c. f. 460. D.
6) Theodot. Didascal. Anatol. f. 806. — Origenes de orat. c. 24.

konnte, denn jener praktische Gegensatz gegen die Schöpfung des Demiurgos weiset auf einen theoretisch begründeten zurück.

Tatian erkannte, daß die christliche Sittenlehre von der Anschauung des Lebens Christi ausgehen und daher ihre Gesetze ableiten müsse. Von diesem Standpunkte aus schrieb er ein Buch, in welchem er zu entwickeln suchte, wie man in der Nachfolge Christi die wahre Vollkommenheit erlangen solle[1]). Es fehlte ihm nur an dem rechten Verständnisse des Lebens Christi in seiner Ganzheit und in seinem Verhältnisse zu seinem Berufe als Erlöser der Menschheit und Urheber der neuen Schöpfung des göttlichen Lebens, welche erst in ihrer weiteren Entwickelung von ihm aus alle menschlichen Verhältnisse in sich aufzunehmen und zu durchdringen bestimmt war. Dies nicht beachtend, hielt er das ehelose Leben und die Verzichtleistung auf allen irdischen Besitz nach dem Musterbilde Christi für wesentliche Merkmale der christlichen Vollkommenheit. Clemens von Alexandria antwortete aber Denen, welche in diesem Sinne auf das Leben Christi sich beriefen: „Das Spezifische, was Christus vor allen Andern voraus habe, lasse für die Ehe keinen Raum, die in dem Verhältnisse der Geschlechter zu einander gegründete Ergänzungsbedürftigkeit finde bei ihm nicht statt, ein Analogon von dem, was die Ehe sey, sey bei ihm nur das Verhältniß zu der sich ihm anschließenden Kirche, als seiner Braut, von ihm, als dem Sohne Gottes, hätte keine leibliche Nachkommenschaft ausgehen können" [2]). Von dem Standpunkte seiner ascetischen Befangenheit konnte Tatian die Stelle 1. Korinth. 7, 5 so verstehen, daß Paulus Ehe und Unzucht einander gleichsetze, beides einen Satansdienst nenne[3]). Es kann auch

1) *Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ.*

2) *Οὐκ ἴσασι τὴν αἰτίαν τοῦ μὴ γῆμαι τὸν κύριον, πρῶτον μὲν γὰρ τὴν ἰδίαν νύμφην εἶχε τὴν ἐκκλησίαν, ἔπειτα δὲ οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν κοινὸς, ἵνα καὶ βοηθοῦ τινος κατὰ σάρκα δεηθῇ, οὐδὲ τεκνοποιήσασθαι ἦν αὐτῷ ἀναγκαῖον ἀϊδίως μένοντι καὶ μόνῳ υἱῷ θεοῦ γεγονότι.* Clem. Strom. lib. III. f. 446.

3) Paulus erlaube an jener Stelle nur zum Schein, er schrecke zugleich zurück von dem, was er erlaube, indem er sage, daß Diejenigen, welche seiner Erlaubniß folgen, zweien Herren dienen werden; durch die gemeinschaftliche Enthaltung im Gebet würden sie Gott, durch das Gegentheil der Unkeuschheit, der Unzucht und dem Satan dienen. Strom. l. III. f. 460. Nach Eusebius l. IV. c. 29 wurde er mancher mit paulinischen Ausdrücken vorgenommener Veränderungen beschuldigt; aber aus den Worten des Eusebius: *τινὰς αὐτὸν μεταφράσαι φωνὰς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν*, kann man nicht deutlich ersehen, ob es Veränderungen zu Gunsten seiner dogmatischen und ethischen Grundsätze waren, oder Uebertragungen aus dem Hebraisirenden in's reinere Griechisch, und dann frägt es sich, ob Tatian sich würklich eine so willkührliche Kritik erlaubt hatte, was allerdings seyn könnte, oder ob er nur von dem gewöhnlichen Texte abweichende Lesearten hatte, welche man von vorn herein für absichtliche Verfälschungen zu halten sich berechtigt glaubte.

seyn, daß er außer den kanonischen Evangelien apokryphische Erzählungen, in welchen das Bild Christi schon nach theosophisch-ascetischer Betrachtungsweise umgebildet worden[1]), benutzte. Da die Richtung zu einer solchen theosophischen Ascetik vom Oriente her damals weit verbreitet war, so kann es nicht auffallen, daß es verschiedene Gattungen solcher Enthaltsamen[2]) gab, welche mit dem Tatian in keinem unmittelbaren Zusammenhange stehen, theils einer dem Judenthume sich mehr anschließenden, theils einer antijüdischen Richtung zugethan[3]).

c. Marcion und seine Schule.

Bei den Gnostikern, mit welchen wir uns zuletzt beschäftigten, sehen wir schon das dualistische Element besonders von seiner praktischen, ethischen Seite her am meisten sich geltend machen, das Spekulative mehr zurücktreten. Noch weit mehr giebt sich dies bei dem Marcion zu erkennen. Er bildet den naturgemäßen Schlußpunkt dieser ganzen Entwickelung, weil er nur von einer Seite

---

1) Wir würden darüber mehr wissen, wenn uns Tatian's „εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων" geblieben wäre. Es erschien den Alten diese Schrift als eine kurzgefaßte Harmonie der vier Evangelien, Euseb. l. IV. c. 29; aber es frägt sich, ob Tatian würklich gerade allein an unsere vier kanonischen Evangelien sich gehalten, ob er nicht manche apokryphische Evangelien wenigstens dabei benutzt hatte, wie nach der freilich sehr unbestimmten Nachricht des Epiphanius H. 26. diese Sammlung mit dem εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους einige Aehnlichkeit gehabt zu haben scheint. Theodoret fand mehr als zweihundert Exemplare dieser Schrift in dem Gebrauche seines syrischen Kirchensprengels vor, er hatte Ursache, sie aus dem Gebrauche zu entfernen, da er wahrscheinlich manches Häretische darin bemerkte. Theodoret. haeret. fab. I. 20. Tatian konnte auch in seiner besonderen gnostischen Christologie Grund haben, die die Genealogie enthaltenden, und vielleicht alle auf die Abkunft und Geburt Jesu sich beziehenden evangelischen Stellen auszulassen.

2) Ἐγκρατῖται, ἀποτακτικοί, ὑδροπαραστάται (weil sie nur Wasser zur Kommunion gebrauchten).

3) Zu diesen gehört Julius Cassianus, in dessen Lehren wir wohl die Nachwürkungen der alexandrinischen jüdischen Theologie erkennen können, wie er auch das εὐαγγέλιον καὶ Αἰγυπτίους als Quelle für die evangelische Geschichte gebrauchte. Da er Adam als Symbol der aus einem himmlischen Zustande herabgesunkenen Seelen betrachtete, von der Verbindung der Seelen mit der Materie alles Böse ableitete, machte er daher Entsinnlichung zur Hauptsache und konnte keine Erscheinung Christi in der Körperwelt anerkennen; er wird einer der Häupter der doketischen Parthei genannt. In seinen ἐξηγητικά suchte er seine Lehren vermittelst der allegorischen Erklärung in das alte Testament hineinzulegen. S. Clem. Strom. lib. I f. 320; lib. III. f. 465. Ferner gehören zu den mit dem allgemeinen Namen der Enkratiten Bezeichneten die Severianer, die von einem Severus herstammen sollen. Sie sollen die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte verworfen haben. Theodoret haeret. fab. I. 21. Die Feindschaft gegen Paulus könnte einen judenchristlichen Ursprung bezeichnen. Doch ist dieser Schluß kein sicherer, da auch die eigenthümliche Beschaffenheit ihrer Lehrsätze sie dazu bewegen konnte.

den Gnostikern angehört. Er steht auf der Grenze zwischen der gnostischen vorherrschend spekulativen und einer dem spekulativen Gnosticismus durchaus entgegengesetzten vorherrschend praktischen Geistesrichtung, so daß von dieser Seite die der allgemeinen Kirche angehörende alexandrinische Theologie mehr dem Gnosticismus Verwandtes hat, als die Theologie Marcions. Das christliche Interesse findet sich von ihm weit mehr angesprochen als von den übrigen Gnostikern, weil sein ganzes Wesen weit tiefer im Christenthume wurzelt, weil das Christliche eigentlich den Grundton seines ganzen inneren Lebens, seiner ganzen religiösen und theologischen Denkart ausmacht, während dies bei den übrigen Gnostikern nur Eine der ihnen eigenen Geistesrichtungen, neben manchen anderen fremdartigen (wenn auch zuweilen die am meisten vorherrschende), bildete. Es ist lehrreich, zu bemerken, wie eine aus der Tiefe des Christenthums hervorgehende Richtung durch schroffe Einseitigkeit dazu hingetrieben wird, unchristliche Elemente in sich aufzunehmen. Es muß einen erschütternden Eindruck auf uns machen, wenn wir an dem Beispiele dieses merkwürdigen Mannes sehen, in welchem Mißverhältnisse das durch Denken vermittelte System zu dem, was das innerste Leben des Menschen bewegt und beseelt, stehen kann, wie er, sich selbst mißverstehend, Veranlassung dazu giebt, daß Andere, die durch die Gemeinschaft desselben höheren Lebens mit ihm verbunden seyn sollten, ihn mißverstehen, verkennen und verdammen, und gerade am meisten Diejenigen, welche dem Grundwesen ihrer Geistesrichtung nach ihm am meisten verwandt sind. Die Welt, in der wir weder Gott, noch uns selbst, noch Andere auf unmittelbare Weise, sondern Alles nur durch einen Spiegel in gebrochenen Strahlen erkennen, ist die Welt der Mißverständnisse. Was Marcion mit den Gnostikern, und insbesondere mit den Gnostikern dieser Klasse, gemein hatte, das war theils die Trennung, welche er zwischen dem Gott der Natur und des alten Testaments und dem Gott des Evangeliums machte, die Trennung zwischen dem rein Menschlichen und dem Göttlichen überhaupt, theils manche spekulative Elemente, die er mit seinem Religionssysteme in Verbindung setzte. Jedoch zu diesem, was er mit ihnen gemein hatte, war er offenbar auf einem ganz andern Wege gekommen. Er hatte seinen Gott erst in Christo gefunden, und die Herrlichkeit Gottes, die sich ihm in Christo geoffenbaret hatte, konnte er in der Natur und in der Geschichte nirgends wiederfinden. Die spekulativen Elemente, welche er von andern Gnostikern erborgte, waren ihm nur Nothbehelfe, um die Lücken, welche sein von einer ganz andern rein praktischen Richtung aus gebildetes System haben mußte, auszufüllen. Ihm

war es offenbar nicht, wie andern Gnostikern, darum zu thun, daß das Christenthum durch die spekulativen Aufschlüsse anderer Lehrsysteme ergänzt werden sollte, sondern er wollte ursprünglich nur das nach seiner Meinung durch fremdartige Beimischung verfälschte Christenthum in seiner Reinheit wiederherstellen. Der einseitige Gesichtspunkt, von dem er bei dieser Richtung ausging, veranlaßte die meisten seiner Irrthümer.

Er machte nicht eine Geheimlehre zur Erkenntnißquelle dieses ächten Christenthums, er wollte sich aber auch durch eine allgemeine Kirchenüberlieferung nicht binden lassen, denn in dieser hatte sich nach seiner Meinung schon Fremdartiges mit dem reinen apostolischen Christenthume vermischt; im Geiste des ächten von einem positiven christlichen Standpunkte aus protestirenden Protestantismus wollte er nur das Wort Christi und seiner ächten Jünger als Erkenntnißquelle des wahren Evangeliums gelten lassen. Freilich erlaubte er sich, statt die Vielseitigkeit des Christenthums in der Mannichfaltigkeit der zur Verkündigung desselben auserlesenen Organe anzuerkennen, eine willkührlich-einseitige Sonderung unter ihnen. Sein Streben, die Urkunden des reinen ursprünglichen Christenthums aufzufinden, führte ihn zu historisch-kritischen Untersuchungen, welche der contemplativen Geistesrichtung der übrigen Gnostiker fern lagen. Aber er giebt uns auch hier ein warnendes Beispiel, wie solche Untersuchungen, sobald sie von vorgefaßten dogmatischen Meinungen, in denen das Denken befangen ist, beherrscht werden, zu unglücklichen Ergebnissen führen müssen, wie leicht im Gegensatze gegen eine unkritische Leichtgläubigkeit eine willkührliche Hyperkritik sich bildet, — wie leicht man, eine Art von dogmatischen Vorurtheilen bekämpfend, in eine nur andere Art derselben verfallen kann.

Die übrigen Gnostiker verbanden mit ihrem theosophischen Idealismus eine mystische allegorisirende Bibelauslegung; der im Herzen einfache Marcion war heftiger Feind dieser gekünstelten Auslegungsmethode. Er war hingegen eifriger Anhänger der unter den Gegnern des Gnosticismus herrschenden buchstäblichen Auslegung, und es zeigte sich hier an seinem Beispiele, wie auch diese Auslegungsweise, wenn sie nicht mit andern hermeneutischen Principien verbunden und wenn sie auf die Spitze gestellt wird, zur Willkühr führen mußte.

Der Gegensatz zwischen πίστις und γνῶσις, zwischen einem exoterischen und einem esoterischen Christenthume gehörte zu dem wesentlich Eigenthümlichen der übrigen gnostischen Systeme; bei dem an den praktischen Paulus sich besonders anschließenden Marcion hingegen konnte ein solcher Gegensatz unmöglich stattfinden.

Er stellte dem veräußerlichten, mehr jüdischen als christlichen Begriffe der πίστις, welcher in der katholischen Kirche Eingang gewonnen, nicht eine sich selbst überhebende Gnosis, sondern den im ächtpaulinischen Sinne wieder aufgefaßten Begriff der πίστις selbst entgegen. Ihm war die πίστις die gemeinsame Quelle göttlichen Lebens für alle Christen, er kannte nichts Höheres als die Erleuchtung, welche alle Christen haben sollten; das, was er als ächtes Christenthum anerkannte, sollte von allen für das Christenthum überhaupt Empfänglichen dafür erkannt werden, er konnte nur zwischen reiferen Christen und Solchen, die noch im Christenthume unterrichtet werden müssen (Katechumenen), unterscheiden.

Marcion hat in zwiefacher Hinsicht eine große welthistorische Bedeutung. Er ist ein lebendiges Denkmal von dem Eindrucke, welchen das Christenthum als etwas durchaus Neues, übernatürlich Göttliches auf Männer tiefen Gemüthes gemacht hat. Wir sehen, wie einem solchen das Christenthum vom Standpunkte seiner Zeit, im Verhältnisse zu Allem, was aus dem bisherigen Entwickelungsgange der Menschheit hervorgegangen war, sich darstellte. Es ist eine Thatsache, die hier zu uns spricht. Sodann besteht die große Bedeutung dieses Mannes darin, daß wir in ihm das erste Vorzeichen einer in der geschichtlichen Entwickelung nothwendigen Reaction des die ihm gebührende Geltung verlangenden paulinischen Lehrtypus gegen einen in der Kirche vorherrschenden einseitigen jakobo-petrinischen erkennen, einer Reaction des seine durch den Apostel Paulus erkämpfte Selbstständigkeit behauptenden christlichen Bewußtseyns gegen eine neue Vermischung des jüdischen und christlichen Elements, die Reaction des protestantischen Geistes gegen das aufkeimende katholische Element. Bei ihrem ersten Hervortreten konnte diese Reaction durch den einseitig verfolgten Gegensatz leicht irre geleitet werden. Es mußten noch manche Entwickelungsmomente vorangehen, ehe diese Reaction eine reine, in sich selbst klare und dadurch des Sieges gewisse werden konnte. Wie Marcion ein Bild des Paulus nicht in der harmonischen Vielseitigkeit seines großen Geistes, sondern nur in einseitiger Auffassung uns darstellt, so finden wir bei ihm das gewaltige Feuer, aber nicht die ruhige Besonnenheit, den praktischen, aber nicht den dialektischen Geist des Paulus, die Schärfe und Klarheit in dem Aussprechen der Gegensätze, welche diesen Apostel auszeichnet, aber nicht die vermittelnde Weisheit, welche auch zu den ihn auszeichnenden Eigenschaften gehört. Wir wollen nun den Marcion im Zusammenhange der kirchlichen Entwickelung seiner Zeit aufzufassen suchen. Leider! aber fehlt es uns an hinlänglichen Nachrichten über den genetischen

Bildungsprozeß dieses Mannes, und wir müssen manche Lücke, welche die mangelhaften Nachrichten übrig lassen, durch historische Kombination zu ergänzen suchen.

Marcion wurde zu Sinope im Pontus im Anfange des zweiten Jahrhunderts geboren. Nach einem jedoch nicht über allen Zweifel erhabenen Berichte[1]) war sein Vater Bischof der dortigen Gemeinde. In jener Gegend gab es damals gewiß schon solche Familien, in denen das Christenthum von den Eltern auf die Kinder übergegangen war, und so könnte Marcion durch christliche Erziehung dem christlichen Glauben zugeführt worden seyn; doch selbst, wenn vorauszusetzen ist, daß sein Vater Bischof war, läßt sich dies noch nicht mit Sicherheit daraus folgern. Es ist von „einer ersten Glaubensgluth[2])“ bei ihm die Rede, und scheint sich auf die erste Gluth des Neubekehrten zu beziehen[3]). Vielleicht gehörte er zu Denen, welche nicht zuerst durch die Ueberlieferung der Kirche, sondern dadurch, daß sie selbst in den schriftlichen Religionsurkunden forschten, zum Glauben gelangten. Und wie er auf eine von der Ueberlieferung unabhängigere Weise das Christenthum sich aneignete, so folgte er auch immer in seiner christlichen Entwickelung dieser selbstständigen Richtung und wollte sich von keiner menschlichen Ueberlieferung abhängig machen. Vielleicht war es die Herrlichkeit Christi, welche aus der Anschauung seines Lebens und der Betrachtung seiner Worte ihm entgegenstrahlte, wodurch er zum Christenthume hingezogen wurde. Und der paulinische Lehrtypus, der seinem Gemüthe am meisten zusagte, mochte die Form seyn, in der er zuerst das Christenthum kennen lernte und die seinen Geist für immer fesselte. Dadurch wurde die eigenthümliche Gestalt, welche der christliche Glaube bei ihm annahm, von Anfang an bestimmt.

Wie so Manche, fühlte er sich durch das Feuer der ersten christlichen Liebe gedrungen, allem Irdischen zu entsagen, er

1) Des Epiphanius und in den späteren Zusätzen zu Tertullians Präscriptionen. Zweifel kann es erregen, daß Tertullian dies nicht gegen den Marcion benutzt hat, daß er selbst, der Sohn eines Bischofs der katholischen Kirche, von derselben abgefallen sey. Das Schweigen Tertullians, der sich um die Lebensumstände Marcions viel bekümmert hatte, über eine Sache, von der er zu reden viele Veranlassung hatte, muß gegen den Bericht des Epiphanius, der die Häresie des Sohnes im Contrast mit der Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit des Vaters darstellt, Verdacht erregen, wenngleich man dadurch noch nicht berechtigt ist, jene Nachricht für falsch zu erklären.

2) Primus calor fidei.

3) Wenn wir gleich zugeben, daß dies von dem ersten Feuer der Frömmigkeit auch bei einem im Christenthume Erzogenen, zumal in jener Zeit, da es noch keine Kindertaufe gab, gesagt werden konnte, so liegt doch die erste Auffassung am nächsten.

schenkte der Gemeinde eine bedeutende Summe und begann in strenger Enthaltsamkeit als ein continens oder ἀσκητής [1]) zu leben [2]). Seine zuerst nur praktische, ascetische, aus einem falsch aufgefaßten Gegensatze zwischen dem Natürlichen und dem Göttlichen hervorgehende Naturverachtung konnte einen Mann von seiner feurig ergreifenden und schroff abstoßenden Seele zu einer theoretisch ausgebildeten Trennung zwischen dem Gott der Natur und dem Gott des Evangeliums hinführen. Die Betrachtung dieser Zeit läßt uns Geister von der entgegengesetztesten Art wahrnehmen, wie solche, welche Alles vermitteln, die verschiedenartigsten Elemente mit einander verschmelzen wollten, so auch solche, welche überall nur Gegensätze sahen, von keiner Vermittlung etwas wissen wollten. Zu diesen zuletzt bezeichneten Geistern gehörte Marcion. Das Bewußtseyn der Erlösung war der Grundton seines religiösen Lebens, in der Thatsache der Erlösung erkannte er den Mittelpunkt des Christenthums. Wie aber durch mancherlei Uebergangsstufen und Vermittlungen hindurch Alles sich auf dieses als den Mittelpunkt beziehen, die ganze Entwickelung der Welt in Geschichte und Natur darin zur Einheit zusammengefaßt werden sollte, dies vermochte der ungeduldige, allem Allmählichen, allem Vermittelnden abgeneigte Marcion, der Alles gleich ganz und auf einmal haben wollte, nicht zu verstehen. Treffend charakterisirt ihn Tertullian, wenn er sagt: „daß, wie in der Welt des Schöpfers Alles in der Ordnung allmählicher Entwickelung, Jedes an seinem Platze erfolge, bei Marcion hingegen Alles plötzlich sey [3])." Seinem von dem Bilde des Gottes der Liebe und Erbarmung, der in Christo erschienen war, erfüllten und erglühten Herzen erschien die Natur als etwas der Art, wie dieser Gott in seinem Gemüthe sich ihm offenbarte, so Fremdes. Auch in der Geschichte glaubte Marcion, voll von der Herrlichkeit des Evangeliums, keine Spur des Gottes, der sich hier ihm offenbart hatte, zu finden; in die Dämonenwelt des Heidenthums sah er, wie so viele eifrige Christen, nur mit Abscheu zurück, hier erschien ihm nur das Reich des Satans.

---

1) S. oben.

2) Pecuniam in primo calore fidei ecclesiae contulit. Tertullian. adv. Marcion. l. IV. c. c. Es waren zweihundert Sestertia. Siehe Tertullian. praescript. c. 30. Wenn Epiphanius den Marcion einen μονάζων nennt, so verwechselt er nur die Verhältnisse seiner und der früheren Zeit, und man muß aus dem μονάζων einen ἀσκητης machen. Ephraem Syrus beschuldigt den Marcion, daß er durch seine Ascetik einen täuschenden Schein gewonnen habe. Opp. ed. Syr. lat. Sermo I. f. 438 seq.

3) Sic (subito) sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum habent ordinem apud creatorem. Lib. IV. c. 11.

Dieselbe Geistesrichtung, welche es ihm unmöglich machte, in der Natur den Gott des Evangeliums wiederzufinden, ließ ihn auch in dem Verhältnisse des alten Testaments zum neuen nur den Gegensatz, keine demselben zum Grunde liegende Einheit erkennen. Der in seinen Strafgerichten unerbittlich strenge, rachsüchtige Gott des alten Testaments, und der Gott des Evangeliums, dessen Wesen nur Liebe ist. Der weltliche Messias mit seinem weltlichen Reiche, und Christus, der alle äußerliche Gewalt und Herrlichkeit von sich weist, kein Reich von dieser Welt stiften will. Wir müssen dabei berücksichtigen, zwischen welchen entgegengesetzten Richtungen, von denen keine seinen Geist befriedigen konnte, Marcion sich gestellt sah. Von der einen Seite solche ungebildete Christen, welche nach einer fleischlich buchstäblichen Auffassungsweise des alten Testaments sich die unwürdigsten Begriffe von Gott machten [1]; von der andern Seite Solche, welche durch verkünstelte allegorisirende Erklärungen alles Christliche in das alte Testament hineinzulegen wußten. Es gehört aber zu dem Charakter des einfachen Marcion, daß er ein Feind jener allegorisirenden Bibelauslegung war, und dieser eine überall das Buchstäbliche vesthaltende entgegensetzte.

Ein Mann von Marcions Art und Geist mußte, wo er ein irrthümliches Extrem zu bekämpfen hatte, leicht zu dem entgegengesetzten hingetrieben werden. So ging es ihm im Kampfe mit jener chiliastischen sinnlichen, Jüdisches und Christliches vermischenden Geistesrichtung, die er in Kleinasien verbreitet fand. Hier glaubte er das ächte Christenthum, wie es von dem Apostel Paulus in den kleinasiatischen Gemeinden verkündet worden, nicht zu erkennen, und es konnte daher in ihm das Streben entstehen, dieses von den fremdartigen jüdischen Elementen, mit denen es sich vermischt hatte, zu reinigen, es in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen. Von diesem Gegensatze aus konnte er auch gegen die versöhnende Richtung, welche von der Würksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien ausgegangen war, eingenommen werden. Vielleicht fand er einen Anschließungspunkt in einem ultrapaulinischen Elemente, welches schon gegen den Apostel Johannes selbst aufgetreten seyn mochte [2]. So weitergehend, wurde er dazu hingetrieben, das alte und das neue Testament immer schärfer einander entgegenzusetzen.

---

1) Wie Origenes sagt: *Οἱ ἀκεραιότεροι τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας αὐχούντων τυγχάνειν, τοῦ μὲν δημιουργοῦ μείζονα οὐδένα ὑπειλήφασι, τοιαῦτα δὲ ὑπολαμβάνουσι περὶ αὐτοῦ, ὁποῖα οὐδὲ περὶ τοῦ ὠμοτάτου καὶ ἀδικωτάτου ἀνθρώπου.* De princ. l. IV. §. 8.

2) S. meine Geschichte der Pflanzung ꝛc. S. 497.

Diese eigenthümliche dogmatische Richtung Marcions war wahrscheinlich die Ursache davon, daß er aus der Gemeinde zu Sinope ausgeschlossen wurde[1]). Er hoffte nun in der römischen Gemeinde, zu der er sich begab, vermöge ihres von Paulus abzuleitenden Ursprunges, ihres ursprünglich paulinischen Charakters und einer von manchen Seiten in ihr noch vorherrschenden antijüdischen Richtung[2]), eine bessere Aufnahme zu finden. Wenn der Bericht des Epiphanius gegründet ist, legte er den römischen Geistlichen die Frage vor, wie sie die Stelle Matth. 9, 17 erklärten, um aus ihrem eigenen Munde das Geständniß zu entlocken, daß man den neuen Wein des Christenthums nicht in den alten Schlauch des Judenthums gießen könne, ohne ihn zu verderben. Aber auch zu Rom konnte sein Dualismus in der Offenbarungslehre nur Widerspruch finden, da die Anerkennung des Einen Gottes und der Einen Gottesoffenbarung im neuen und alten Testamente zur allgemeinen Kirchenlehre gehörte. Auch hier von der Kirche ausgestoßen, wurde er dazu getrieben, seine antikirchliche Richtung zu einem vesten, geschossenen Systeme auszubilden und eine für sich bestehende Gemeinde zu stiften. Bis jetzt war sein System nur praktisch begründet: die Ueberzeugung, daß das Christenthum als etwas ganz Neues, Unerwartetes und Ungeahnetes in der Menschheit erschienen, daß dasselbe ein göttliches Leben, dem nichts in der bisherigen menschlichen Natur verwandt war, ihr mitgetheilt habe, daß der in Christo erschienene Gott sich früher weder durch die Natur, noch durch die Vernunft, noch durch das alte Testament geoffenbart habe, daß nichts von ihm zeuge, nichts sein Werk sey als das Christenthum, — diese Ueberzeugung war die Grundlage, von der Marcion ausging. Der Gott, der in Christo sich geoffenbart, war ihm ein von dem Geiste, der bisher in der Welt regiert hatte, durchaus verschie-

1) Die Nachricht in den unächten Zusätzen zu Tertullians Präscriptionen, bei Epiphanius und Esnig, daß Marcion wegen seiner Unkeuschheit von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, ist gewiß eine Erdichtung des Ketzerhasses. Wäre zu Tertullians Zeit etwas der Art auch nur als Gerücht verbreitet gewesen, so würde er nach seiner Weise es gewiß nicht unbenutzt gelassen haben. Aber im Gegentheil, was als das sicherste Zeugniß gegen die Wahrheit dieser Erzählung angesehen werden kann, setzt er den Schüler Marcions, Apelles, wegen seiner Unkeuschheit dem strengen Meister entgegen Tertullian. praescript. c. 30. Wenngleich der armenische Bischof Esnig aus dem fünften Jahrhundert, dessen Bericht über Marcion Prof. Neumann in deutscher Uebersetzung bekannt gemacht hat in Ilgens Zeitschrift für historische Theologie Bd. IV. J. 1834, 1. St., in seinen Nachrichten über Marcions Lehren, welche er aus einer Schrift desselben schöpfen konnte, glaubwürdiger ist, so folgte er doch in den Erzählungen über dessen Leben den unlauteren Berichten der Schriftsteller seiner Zeit.

2) S. oben in der Geschichte des Kultus.

dener, und dieser wurde überall, wo das Christenthum Eingang fand, von seinem Throne herabgestürzt, um einem höheren Geiste Raum zu machen. So mußte Marcion dahin geführt werden, von jenem bisher der Welt unbekannten Gott den Gott der Welt und des alten Testaments mit seinen Engeln zu unterscheiden. Leicht konnte er, indem er mit dieser Richtung seiner Ideen in die Briefe seines Apostels, des Paulus, sich vertiefte, jene Ideen bestätigt zu finden glauben, wenn er von einem Gott dieser Welt las, von den ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, welche den Herrn der Herrlichkeit dem Kreuzestode nicht würden überliefert haben, wenn sie ihn gekannt hätten, von den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις, welche Christus durch seinen Kreuzestod überwunden. Und es läßt sich erklären, wie diese Ideen durch die ihnen zum Grunde liegende Wahrheit eine Macht über den Geist ausübten. In dem Demiurgos objektivirte und personificirte sich dem Marcion der in der vorchristlichen Welt, insoweit sie nicht ganz dem Bösen hingegeben war, herrschende Geist. Dieser konnte das neue göttliche Princip, das durch Christus in die Welt eintrat, nicht verstehen. Die verborgene Herrlichkeit in der Erscheinung Christi war ihm etwas Fremdes. Er mußte Demjenigen, der gekommen war, sein Reich zu stürzen, den Tod bringen; aber durch diesen Tod selbst mußte die Entthronung dieses Weltgeistes herbeigeführt werden. Die Idee der Materie, als der Quelle aller Begierden und Leidenschaften, gehörte auch zu den in dieser Zeit geläufigen. So würde es sich in der That erklären lassen, wie Marcion ganz aus seinem eigenthümlichen christlichen Bewußtseyn heraus in der geistigen Atmosphäre dieser Zeit, ohne irgend eine Verbindung mit den gnostischen Sekten, zur Ausbildung seines Systems gelangen konnte. Doch obgleich wir nach dem Gesagten den Einfluß derselben auf seine Denkweise nicht zu hoch anschlagen müssen, wollen wir nicht läugnen, was die Alten einstimmig berichten, daß er zu Rom an einen aus Antiochien gekommenen Lehrer der schroff dualistischen Gnosis, Namens Cerdo, sich anschloß und von diesem Manches zur Ergänzung seines dogmatischen Systems entlehnte.

Es lag in dem Wesen der Denkart Marcions, daß er noch eifriger und thätiger als andere Gnostiker für die Ausbreitung seiner Grundsätze würken mußte; denn wenn Andere doch nur einem kleinen Theile der Christen, den Geistesmenschen, ihre höhere Erkenntniß mittheilen zu können glaubten, so war dagegen Marcion überzeugt, daß seine Lehre keine andere als die ursprünglich christliche sey, welche zu allen Menschen gelangen sollte; er mußte sich gedrungen fühlen, das ihm zu Theil ge-

wordene Licht der Wahrheit allen Christen mitzutheilen. Er machte daher viele Reisen, er brachte sein Leben in vielen Kämpfen mit Heiden und Christen zu; gehaßt zu werden und zu leiden, betrachtete er als die Bestimmung der Christen. „Mitgehaßte und Mitleidende", συμμισούμενοι καὶ συνταλαίπωροι, war seine gewöhnliche Anrede an seine Glaubensgenossen [1]). Vielleicht befand er sich in Rom, als der alte Bischof Polykarpus von Smyrna den römischen Bischof Anicet besuchte [2]). Marcion, der vermuthlich in seiner Jugend in freundschaftlicher Verbindung mit jenem gestanden, und ihn nun nach vielen Jahren wiedersah, ging zu ihm und redete ihn an mit den Worten: „Erkennst du mich wohl, Polykarp?" Aber dieser sonst so liebevolle Greis konnte nur die Feinde des Evangeliums nicht in seine Liebe aufnehmen, und als ein Solcher erschien ihm Marcion, in dem er das Christliche, das selbst seinen Irrthümern zum Grunde lag, nicht zu erkennen wußte [3]). Er soll ihm geantwortet haben: „Ja, ich erkenne den Erstgebornen des Satans." Tertullian erzählt [4]), daß Marcion zuletzt seine Reue über die erregte Spaltung bezeugt und um die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft angehalten habe, daß ihm diese auch bewilligt worden, unter der Bedingung, daß er die von ihm Verführten zur Kirche zurückführen werde, sein zu früher Tod habe ihn aber diese Bedingung zu erfüllen gehindert. Das Zeugniß Tertullians hat aber in solchen Dingen nicht Gewicht genug, um diesen Bericht zu beglaubigen. Ihm konnte es leicht geschehen, daß er sich durch ein nicht hinlänglich begründetes Gerücht bestimmen ließ. Es lag gar zu nahe, daß man einen Häretiker seinen Abfall von der Kirche zuletzt bereuen und ihn nach der Wiederaufnahme in dieselbe sich sehnen ließ. Wenn nun aber die Fortdauer der von ihm gestifteten Spaltung eine gegen diese Voraussetzung zeugende Thatsache war, so mußte irgend eine Sage, um diesen Widerstreit auszugleichen, entstehen. Marcion war sich eines zwischen ihm und der damaligen Kirche stattfindenden Gegensatzes in den Principien zu klar bewußt, als daß man geneigt seyn könnte, jene Nachricht ohne größere Bürgschaft für ihre Wahrheit als richtig gelten zu lassen. Indeß muß es doch einen Grund haben, daß man gerade nur von Marcion und nicht von andern Gnostikern Solches erzählte. Wenn nicht irgend ein versöhnliches Wort Marcions Veranlassung dazu gegeben hat, liegt auf jeden Fall

1) Tertull. c. M. l. IV. c. 36; l. IV. c. 9.
2) S. Bd. I., S. 382.
3) Iren l. III. c. 3. §. 4.
4) Praescript. c. 30.

dabei das durch die Verblendung polemischer Leidenschaft hindurchdringende Bewußtseyn zu Grunde, daß doch dieser Mann in einem ganz andern Verhältnisse, als die übrigen Gnostiker, zum Christenthume und zur christlichen Kirche stehe, daß er durch ein von keiner Gewalt intellektuellen Irrthums zu zerreißendes Band mit beiden zusammenhange.

Es bleibt uns nun noch übrig, das System Marcions nach seiner vollständigen späteren Entwickelung näher zu betrachten. Dies System kam in den Grundprincipien mit andern gnostischen Systemen dieser zweiten Klasse überein, nur mit dem Unterschiede, daß es immer dabei hervorleuchtete, wie er Alles mehr von der praktischen, als von der spekulativen Seite aufgefaßt hatte, und daß das Spekulative ihn nicht so sehr interessirte. Er nahm drei Grundprincipien an: 1) eine von Ewigkeit her vorhandene *ὕλη*; 2) der vollkommene allmächtige, heilige Gott, der Gott, der die ewige Liebe ist, der Gute, *ὁ ἀγαθός*, der allein im eigentlichen Sinne Gott zu nennen ist, welcher vermöge seines heiligen Wesens mit der Materie in gar keine Berührung kommen kann, der nur durch Mittheilung seiner selbst ihm selbst verwandtes Leben schafft, nicht nach außen bildet; 3) der Demiurgos, ein untergeordnetes Wesen von beschränkter Macht, zwischen dem Guten und dem Bösen in der Mitte stehend, der nur im uneigentlichen Sinne Gott genannt wird (wie der Name Gottes auch auf andere Wesen übertragen wird, Ps. 62)[1]), der mit der Materie in beständigem Kampfe ist, sie sich zu unterwerfen und sie zu bilden sucht, aber ihren Widerstand nie ganz besiegen kann[2]). — Die Materie, in Beziehung auf welche er die gewöhnlichen Ideen sich aneignete, betrachtete er als den Stoff für die bildende Macht des Demiurgos, die weibliche Potenz im Verhältnisse zu diesem[3]). Er bezeichnete sie auch als die Kraft oder das Wesen der Erde. Aus dem aber, was in ihr gegen die bildende Macht und die Herrschaft des Demiurgos sich auflehnt, geht das Böse hervor, die wilden, ungöttlichen Triebe. Alles dies concentrirt sich in dem Satan. Die Unterscheidung zwischen wahrer sittlicher Vollkommenheit, welche in der Liebe oder Güte besteht, deren Wesen es ist, nur sich selbst mitzutheilen, nur zu segnen, zu beseligen, zu erlösen — und der bloßen Gerechtigkeit, welche Alles nach Verdienst abwägt, lohnt und straft, Gutes mit Gutem und Böses mit Bösem vergilt, welche nur äußerliche Zucht

---

1) Clem. Strom. lib. III. f. 431. Tertull. c. M. lib. I. c. 7—15.
2) Ephr. Syr. Orat. XIV. f. 468. D.
3) S. Esnig l. c. S. 72.

hervorbringt, keine Kraft sittlicher Begeisterung mittheilen kann, das war die große praktische Grundidee Marcions, der sich alles Uebrige anschloß. Aber zwischen der Liebe und einer im Strafen sich offenbarenden Gerechtigkeit konnte er keine Vermittlung finden. Indem er die Liebe Gottes, deren Offenbarung im Evangelium sein ganzes Gemüth durchdrungen hatte, einseitig hervorhob, ließ er dagegen alle andern göttlichen Eigenschaftsbegriffe zurücktreten. Da er das eigenthümlich Christliche allein geltend zu machen suchte, aus dem Zusammenhange mit der alttestamentlichen Grundlage es aber herausriß, von einer in der Heiligkeit Gottes begründeten Strafgerechtigkeit, von einem heiligen Zorne Gottes durchaus nichts wissen wollte, verwischte er das, was wesentlich dazu gehört, den theistischen christlichen Standpunkt von dem der alten Naturreligion zu unterscheiden. Und weil er in den aus dem Zusammenhange mit den übrigen göttlichen Eigenschaften losgetrennten Begriff der Gerechtigkeit alle diejenigen Merkmale aufnahm, welche er, als zur Charakteristik des Demiurgos gehörig, aus dem alten Testamente ableiten zu können glaubte, wurde ihm jener Begriff selbst etwas übel Zusammenhangendes, mit sich selbst in Widerspruch Stehendes. Der innere Zusammenhang und die Consequenz war bei ihm überall mehr im *Herzen* als in den *Begriffen*.

Unbestimmt erscheint uns auch nach den vorhandenen Nachrichten die Art, wie Marcion das Verhältniß des Demiurgos zu dem vollkommenen Gott [1]) in Beziehung auf den Ursprung des ersteren dachte. Da wir sonst nur *dualistische Systeme* unter den Gnostikern finden, kein solches, in welchem *drei von einander ihrem Ursprunge nach* ganz unabhängige Principien angenommen worden wären, so scheint es das Natürlichste, die Sache so anzusehen, daß auch Marcion den Ursprung des unvollkommenen Demiurgos nach einer gewissen Entwickelungsreihe von dem vollkommenen Gott abgeleitet hätte, wozu er sich von seinem Standpunkte aus als consequenter Denker hätte hingetrieben fühlen müssen. Doch ist es auffallend, daß Keiner der Gegner Marcions darüber, wie er sich dies vermittelte, etwas aussagt, was sie doch bei den Systemen andrer Gnostiker anzugeben nicht unterlassen. Wir müssen daraus wohl schließen, daß er selbst in seinen Schriften über diesen Gegenstand sich nicht äußerte. Es fehlte ja auch, was ihn gleichfalls von andern Gnostikern unterscheidet, in seinem Systeme die Emanationslehre,

1) Der Kirchenlehrer Rhodon bei Eusebius l. V. c. 13 sagt, daß Marcion nur δύο ἀρχάς angenommen habe. Esnig aber schreibt ihm eine Triarchie zu.

welche als Anschließungspunkt für eine solche Vermittlung und Ableitung vorausgesetzt wird [1]). Aus dem vorherrschend praktischen Interesse, dem nicht spekulativen und systematischen Geiste Marcions, werden wir uns wohl diese Lücken erklären müssen.

Das dem Marcion praktisch Wichtige war sodann, die ganz neue Schöpfung durch das Christenthum zu behaupten, jeden Faden, durch welchen dasselbe mit der Welt, wie sie früher bestand, zusammenhangen konnte, zu zerreißen. Eben deshalb aber konnte er diese neue Schöpfung selbst, welche nur als Wiederherstellung und Erfüllung des Ursprünglichen verstanden werden kann, in ihrer rechten Bedeutung nicht erkennen. Und darin waren die Mängel seiner Sittenlehre begründet.

Der Demiurgos Marcions handelt nicht nach höheren Ideen, denen er, wenn auch bewußtlos oder selbst gegen seinen Willen, zum Werkzeuge dient, sondern er ist der ganz unabhängige, selbstständige Schöpfer einer seinem beschränkten Wesen entsprechenden unvollkommenen Welt. Dazu rechnete Marcion auch die Natur des Menschen, in der er nicht mit andern Gnostikern noch ein höheres Element anerkannte. Der Demiurgos — so lehrte er — schuf den Menschen, als das höchste Werk seiner Schöpfung, nach seinem Bilde, ihn darzustellen und zu offenbaren. Den Körper des Menschen bildete er aus der Materie, daher die bösen Begierden; diesem Körper theilte er eine ihm verwandte Seele aus seinem eigenen Wesen mit. Er gab ihm ein Gesetz, um seinen Gehorsam zu prüfen, ihn nach seinem Verdienste entweder zu belohnen, oder zu bestrafen. Aber der beschränkte Demiurgos hatte dem Menschen kein göttliches, über das Böse siegreiches Lebensprincip mittheilen können. Der Mensch unterlag den Reizungen zur Sinnenlust, er ist dadurch mit seinem ganzen Geschlechte der Herrschaft der Materie und der aus ihr entsprossenen bösen Geister anheimgefallen. Aus der ganzen Masse der gesunkenen Menschheit hat der Demiurgos nur Ein Volk zu seiner besonderen Leitung auserwählt, er hat diesem Volke, den Juden, sich besonders geoffenbart und denselben ein Religionsgesetz gegeben, wie es seinem Wesen und Charakter entspricht, von der einen Seite eine am Aeußerlichen klebende Ceremonialreligion, von der andern Seite eine gebietende, unvollkommene Sittenlehre ohne inneres, göttliches Leben, ohne Kraft zur wahren inneren Heiligung, ohne den Geist der Liebe. Diejenigen, welche die Religionsgesetze

1) Daß bei Marcion sich nichts der Emanationslehre andrer Gnostiker Verwandtes fand, scheint aus Tertullian. c. Marcion. lib. I. c. 5 hervorzugehen.

treu beobachteten, belohnte er durch einen ihrer beschränkten Natur angemessenen glücklichen Zustand nach dem Tode, bei ihren frommen Stammvätern [1]). Alle aber, welche sich durch die Verlockungen der ὕλη zum Ungehorsam gegen den Demiurgos verleiten ließen, und alle dem von dem Einflusse dieser ὕλη abzuleitenden Götzendienste Ergebenen stürzte er nach ihrem Tode in die Hölle hinab [2]).

Nicht mächtig genug, um sein Volk zum herrschenden zu machen und sein Reich auf der ganzen Erde auszubreiten, verhieß der Demiurgos einen Erlöser, einen Messias, durch den er dies endlich im Kampfe mit den feindseligen Mächten der ὕλη durchsetzen, durch den er alle zerstreuten Juden zusammenführen, über die Heiden und Sünder ein strenges Gericht halten und sein Volk zum ungestörten Genusse alles irdischen Glückes in einem über die ganze Erde herrschenden Reiche führen wollte. Aber der vollkommene Gott, dessen Wesen Barmherzigkeit und Liebe ist, konnte dies harte Gericht über die ihrer Schwäche unterliegenden Menschen nicht ergehen lassen. Seinem Charakter gemäß ist es, nicht auf Verdienste zu warten, wie der Demiurgos, sondern Derer, die ihm ganz fremd sind, der Verlorenen, aus freier Liebe sich anzunehmen, nicht damit anzufangen, daß er ein Gesetz giebt, um von der Beobachtung oder Nichtbeobachtung desselben das Schicksal der Menschen abhangen zu lassen, sondern sich selbst zu offenbaren und mitzutheilen Denen, welche die Gemeinschaft mit ihm, als die Quelle des göttlichen Lebens und der Seligkeit, annehmen wollen. Die Erscheinung Christi war die Selbstoffenbarung [3]) des bisher dieser niederen Schöpfung ganz verborgenen höchsten Gottes.

Nach den früher bekannten Berichten über Marcions Lehre könnten wir meinen, daß er den höchsten Gott selbst, ohne alle Vermittlung in dem Reiche des Demiurgos oder auf der Erde erscheinen ließ, und so konnte er der in Kleinasien viel verbreiteten patripassianischen Auffassungsweise [4]), in welcher Form er vielleicht die Christologie von Anfang an vernommen hatte, sich anschließen. Diese Anschauungsweise paßte ganz zu seiner vorherrschend praktischen Richtung, zu dem bei ihm vorwaltenden christlichen Gefühlselemente. Wie er von dem Bewußtseyn durch-

1) Apud inferos, in sinu Abrahami. Tertull. c. M. lib. III. c. 24. Clem. Strom. lib. V. f. 546.

2) S. Esnig l. c. S. 74.

3) Tertull. c. M. lib. I. c. 11.

4) Ueber die wir in der Unterabtheilung von der Bildung der Kirchenlehre weiter reden werden.

drungen war, daß das Christenthum nichts Andres sei als die Mittheilung des höchsten Gottes selbst, daß man ihn selbst unmittelbar in Christo habe, so konnte ihm der Subordinatianismus der kirchlichen Logoslehre anstößig seyn. Durch diese Richtung seiner Christologie, diese Richtung der Vereinfachung würde er also, wie in andern wesentlichen Punkten, von den übrigen Gnostikern, deren Spekulation die Hypostasen vervielfältigte, sich unterscheiden. Das Unstatthafte der Vorstellung, daß Gott der Vater selbst unmittelbar in einem menschlichen Körper erschienen sey, konnte desto leichter in die Vorstellung, daß diese Erscheinung etwas bloß Scheinbares gewesen sey, übergehen. Doch so viel auch diese Annahme [1]) nach den bisher bekannten Nachrichten für sich haben mußte, wagen wir doch nicht mehr, sie vestzuhalten, seitdem Esnigs Bericht mitgetheilt worden; denn nach diesem unterschied Marcion ausdrücklich Jesus als den aus dem Himmel des höchsten Gottes herabgesandten Sohn von diesem als seinem Vater. Und zu dieser Unterscheidung mußte ihn ja auch die Autorität Dessen, der ihm als der einzige Apostel galt, hinführen.

Marcions Doketismus war nicht allein in seiner Ansicht von der Materie begründet, sondern hing auch mit dem ganzen Wesen und dem Geiste seiner Dogmatik genau zusammen. Das Christenthum sollte ja als unvorbereitetes, an Nichts sich anschließendes Bruchstück auf einmal erscheinen, Alles war ja bei ihm etwas Plötzliches. Sein Evangelium fing damit an, wie der Sohn Gottes im funfzehnten Jahre der Regierung des Tiberius in die Stadt Kapernaum hinabstieg und plötzlich als Lehrer auftrat [2]).

Jesus war also nach der Theorie Marcions nicht der von dem Demiurgos durch die Propheten verheißene Messias, wie denn auch mehrere der in diesen enthaltenen Merkmale des Messias bei ihm fehlen, und hingegen das Eigenthümliche seines Charakters und seiner Würksamkeit sich unter den messianischen Zügen in den Propheten keineswegs findet. Marcion suchte den Gegensatz zwischen dem Christus, wie ihn die evangelische Geschichte darstellt, und dem alttestamentlichen Christus ganz durchzuführen; es zeigt sich auch hier, wie tief das Bild Christi sich seinem warmen Herzen eingeprägt hatte; aber eben dadurch wurde er ungerecht, indem er verlangte, daß das der prophetischen An-

1) Auch wenn Tertullian lib. I. c. 19 im Sinne des Marcion von Jesus sagt: Descendit de coelo spiritus salutaris, weiset dies auf eine Unterscheidung zwischen dem erlösenden Geiste und dem höchsten Gott hin.

2) Tertull. c. M. lib. IV. c. 17.

schauung in zeitlicher Hülle gegebene Vorbild der Realität der Erscheinung ganz gleichkommen sollte. — Es war also nur Accommodation, wenn Jesus sich den Messias nannte, um unter den Juden einen Anschließungspunkt zu finden, durch eine ihnen bekannte Form ihr Vertrauen zu gewinnen und dann das Höhere in diese hineinzulegen[1]).

Umsonst den ihm ganz fremden Menschen die größten Wohlthaten zu erweisen, das war das Charakteristische seines Lebens. Wie fern der Doketismus davon war, die Realität der von Christus vollbrachten Thatsachen läugnen zu wollen, erhellt aus der Bedeutung, welche Marcion den Wundern Christi, als Handlungen seiner hülfreichen Liebe und seiner über das Reich des Demiurgos erhabenen Macht, beilegte. Er läßt den höchsten Gott zu seinem Sohne, da er ihn zu den Menschen herabsendet, sagen: „Heile ihre Wunden, bringe zum Leben zurück ihre Todten, mache sehend ihre Blinden, vollbringe unter ihnen ohne Belohnung die größten Heilungen[2])." Als das Charakteristische der Wunder Christi, wodurch sie sich von den Wundern der Propheten unterschieden, bezeichnete Marcion dies, daß er keiner vermittelnden, aus dem Reiche des Demiurgos entlehnten Substanz bedurft, um solche Würkungen zu vollbringen, sondern durch sein Wort und seinen Willen allein er Alles zu würken vermocht, ein Beweis davon, wie sehr er über das Reich des Demiurgos erhaben war[3]). Christus bedurfte keiner Weissagungen zu seiner Beglaubigung, seine Selbstoffenbarung in seiner göttlichen über das Reich des Demiurgos erhabenen Würksamkeit war ein Zeugniß, welches jedes andere überflüssig machte[4]).

Da er aber nur demüthiges Annehmen des Höheren, das er den Menschen zu verleihen gekommen war, verlangte, konnte er leichter bei den dem Gefühle ihres Elendes hingegebenen Heiden, als bei den in ihrer Beschränktheit selbstzufriedenen Menschen im Reiche des Demiurgos Eingang finden. Der Demiurgos, der

1) Ut per sollenne apud eos et familiare nomen irreperet in Judaeorum fidem. L. c. lib. III. c. 15.

2) S. Esnig l. c. S. 74.

3) In dem Werke, in welchem Marcion von dem Gegensatze zwischen dem alten und dem neuen Testamente handelte, seinen Antithesen, kam dies vor: Helisaeum materia eguisse, aquam adhibuisse, et eam septies, Christum vero verbo solo et hoc semel functum curationem statim repraesentasse. Tertull. c. M. lib. IV. c. 9. Wie Christus die zehn Aussätzigen heilt sine tactu et sine verbo, tacita potestate et sola voluntate. L. c. c. 35.

4) Non fuit ordo ejusmodi (Vorbereitung durch Weissagungen) necessarius, quia statim se et filium et missum et Dei Christum rebus ipsis esset probaturus per documenta virtutum. L. c. lib. III. c. 3.

in ihm nur den von ihm selbst verheißenen Messias sah, ihn wie die Juden für einen Menschen gleich allen andern hielt, hatte ihn als sein Werkzeug betrachtet und er mußte um desto mehr erbittert werden, da er sich in seinen Erwartungen getäuscht, da er ihn solche Werke vollbringen sah, wie er selbst sie nicht zu vollbringen vermochte, und wahrnehmen mußte, wie die Menschen durch diesen Jesus zum Abfalle von seinem eigenen Gesetze verleitet wurden, wie er sein eigenes Reich, dem er dienen sollte, zu stürzen drohte. Er ließ ihn durch Diejenigen, welche er zum Vollziehen seiner Absichten gebrauchte, kreuzigen. —

Das Herz Marcions mußte von der Idee einer leidenden und durch Leiden siegenden Liebe gewiß besonders angesprochen werden, bei seinem Apostel Paulus sah er den erlösenden Leiden Christi eine so große Bedeutung beigelegt — und doch paßte dies nicht gut zu seinem Doketismus. Wenngleich er nun nach demselben kein wahres Leiden bei ihm annehmen konnte, wollte er doch nachweisen, wie gerade diese dem Demiurgos bereitete Täuschung zur Vollziehung der heilbringenden Absichten des höchsten Gottes gereichen mußte.

Wenn in der Kirche gelehrt wurde, der Satan habe sich getäuscht und so seine Gewalt gebrochen gesehen, indem er Jesus für einen wie jeden Andern dem Tode unterworfenen Menschen hielt, so setzt Marcion hier nur an die Stelle des Satans den Demiurgos, und wir haben schon bemerkt, wie er in den Worten des Apostels Paulus einen Beleg für diese Auffassung zu finden meinen konnte. Auch die Lehre von dem descensus Christi ad inferos nahm er aus der allgemeinen Ueberlieferung auf, und vielleicht bezog er darauf die Worte in dem Briefe Pauli an die Laodicäer (Epheser) 4, 9. Er gab nun auch dieser Lehre in dem Zusammenhange seines Systems, vermöge seiner Abneigung gegen die Juden und seiner Vorliebe für die Heiden, eine andere Wendung.

Der Demiurgos wollte den, welchen er mit allen andern Abgeschiedenen in Eine Klasse setzte, zur Hölle verdammen; aber auch hier sah er sich durch ihn getäuscht. Er stieg hinab, um der armen Heiden, die der Demiurgos zu ewiger Strafe verdammt hatte, sich anzunehmen; er befreite sie, da er bei ihnen den Glauben fand, den er bei den selbstgerechten Juden nicht finden konnte, aus der Gewalt, der sie bisher unterworfen waren, und erhob sie mit sich zu dem Vater der Liebe in den dritten Himmel [1]). Von Neuem wurde die Wuth des Demiurgos dadurch

1) S. Iren. lib. I. c. 27. §. 2; cfr. lib. I. c. 24. Esnig l. c. S. 74.

erregt: „er verdunkelte seine Sonne und hüllte seine Welt in Finsterniß,“ was vielleicht auf die nach dem Verscheiden Jesu erfolgten Phänomene sich bezieht.

Dann offenbarte sich Christus dem Demiurgos in seiner wahren Gestalt, in seinem göttlichen Wesen, er nöthigte ihn, einen höheren Gott über sich anzuerkennen, brachte ihn zum Bewußtseyn seiner Schuld nach seinem eigenen Gesetze, da er das Blut eines Unschuldigen, der seinen Geschöpfen nur Wohlthaten erwiesen, vergossen. So mußte er vor einer höheren Gewalt sich beugen.

Es scheint, obgleich sich nicht mit völliger Sicherheit darüber entscheiden läßt, daß Marcion lehrte, die messianischen Prophezeihungen des alten Testaments würden an den Gläubigen des Demiurgos würklich noch erfüllt werden. Der von dem Demiurgos verheißene Messias werde erscheinen und über Diejenigen, welche nicht durch den Glauben an den höheren Christus von seiner Gewalt befreit seyen, ein strenges Strafgericht halten, die verstorbenen Frommen des alten Testaments auferwecken und Alle in einem tausendjährigen Reiche irdischer Glückseligkeit vereinigen. Das ewige himmlische Reich, dem die Christen angehörten, werde dann den rechten Gegensatz gegen das vergängliche irdische Reich bilden. Die Seelen der Christen würden den groben Körper ablegen, wie das Huhn aus dem Ei sich erhebt, wie der Kern die Schale abwirft oder die Hülse in der Erde zurückläßt und sich frei ans Tageslicht erhebt, wie die reife Frucht vom Halme abfällt[1]). Der Gott der Liebe straft nicht, aber Diejenigen, welche die ihnen dargebotene Gemeinschaft mit ihm nicht annehmen wollen, fallen der Macht des Demiurgos und seiner Strafgewalt anheim[2]). Wer hingegen durch den Glauben an den Sohn Gottes in die Gemeinschaft mit dem Vater eingeht, wird schon auf Erden eines über die Macht des Demiurgos und der Hyle erhabenen göttlichen Lebens theilhaftig, und für ihn giebt es kein Gericht mehr. Befreit von der Gewalt des Demiurgos, steht er unter der besonderen Leitung des Gottes der Liebe. Plotin redet in seinem Buche gegen die Gnostiker unter andern gegen Solche, welche eine nur auf sie selbst, nicht auf die Welt sich erstreckende πρόνοια des höchsten Gottes behaupteten. Wir meinen zwar nicht[3]), daß er dabei die Marcioniten besonders

---

1) Tert. c. M. l. III. c. 3, 4 et 24; l. IV. c. 29. Ephr. Syr. Orat. CII. 6, f. 551 et 552.

2) Abjecti ab igne creatoris deprehendentur. Tertull. c. M. l. I. c. 28.

3) S. oben S. 70 ff.

im Sinne gehabt habe; aber wenigstens müssen wir bei Marcion eine solche Lehre voraussetzen. Aus dem Ideenzusammenhange Marcions ergab sich der Gegensatz zwischen Solchen, welche der Regierung des Demiurgos überlassen bleiben, und Denen, welche, von dessen Gewalt befreit, Gegenstand der Fürsorge des höchsten Gottes werden, die er für sein ewiges Reich erzieht, denen Alles zum Besten gereichen muß, sie dem Ziele entgegenzuführen, zu welchem die ewige Liebe sie bestimmt hat. Die providentia generalis und specialis mußte Marcion dem Demiurgos zueignen, nur das, was man mit dem Namen der providentia specialissima bezeichnet, konnte er als das Werk des höchsten Gottes in Beziehung auf die ihm Angehörenden beziehen.

Eine Dogmatik, wie die des Marcion, in welcher der Gegensatz zwischen dem Gesetz und dem Evangelium auf eine solche Weise ausgesprochen war, konnte nur eine gesinnungsvolle Sittenlehre zur Folge haben, denn er machte ja zwischen dem ersteren und dem letzteren den Unterschied, daß das erstere durch seine Gebote keine wahre innere Heiligung, keine Kraft zum Siege über das Böse mittheilen könne, das zweite durch den Glauben mit einer göttlichen Lebensquelle in Verbindung setze, welche Verbindung sich nothwendig durch Besiegung des Bösen und Heiligung des Lebens offenbaren mußte. Selbst die heftigsten Gegner Marcions, welche gern alles Schlechte, das sie ihm Schuld geben können, zusammensuchen, und welche den wesentlichen Unterschied zwischen seinem Systeme und allen andern gnostischen Systemen nicht anerkennen, können es doch nicht läugnen, daß die Marcioniten sich von jenen gnostischen Antinomern in ihrem Wandel durchaus unterschieden, daß sie z. B. in ihrem Abscheu vor den heidnischen Schauspielen und Lustbarkeiten den strengsten Christen gleichkamen [1]). Wenn manche Gnostiker durch ihre Lehre von einer erlaubten Accommodation an die herrschenden Irrthümer, oder durch den Grundsatz, daß auf das Aeußerliche nichts ankomme, es sich leicht machten, die Verpflichtung zum Märtyrerthume zu umgehen: so fühlten dagegen die Marcioniten sich gewiß gedrungen, von dem Christenthume, das ihnen Herzenssache war, zu zeugen [2]). Auf das in der eigenthümlichen Schöpfungslehre und Anthropogonie Marcions begründete nothwendige Gebrechen seiner Sittenlehre haben wir schon oben hingewiesen. Die ascetische Lebensrichtung, welche er schon als Mitglied der katholischen Kirche hatte und in welcher, wie wir oben bemerkten, sein System

1) Tertull. c. M. l. I. c. 28.
2) S. z. B. Euseb. l. IV. c. 15; l. VII. c. 12. De Martyr. Palaestin c. 10.

einen natürlichen Anschließungspunkt fand, wurde nun wieder durch jene ausgebildete Lehre seines Systems noch mehr befördert. Er rechnete eine Lebensweise, wie sie in der katholischen Kirche nur von der besonderen Klasse der Asceten geführt wurde, zum Wesen des ächten Christenthums; die Christen sollten schon auf Erden ein himmlisches, aller Verunreinigung durch die Materie enthobenes Leben führen; wer ein solches Leben zu führen noch nicht fähig war, mußte in der Klasse der Katechumenen bleiben, konnte zu der Taufe noch nicht zugelassen werden [1]).

Gewiß betrachtete Marcion den Paulus als den einzigen ächten, seinem Berufe treu gebliebenen Apostel. Er lehrte, daß, nachdem Christus dem Demiurgos in seiner Gottheit sich offenbart und ihn eine höhere Macht anzuerkennen genöthigt, er dem Paulus sich offenbarte (was er ohne Zweifel auf die von diesem Apostel selbst bezeugte ihm widerfahrene Erscheinung Christi bezog) und ihm den Beruf der Verkündigung übertrug [2]). Andere neutestamentliche Schriften, außer den paulinischen Briefen, verwarf er, nicht deshalb, weil er sie für später untergeschoben hielt, sondern weil er ihre Verfasser nicht für ächte Lehrer des Christenthums anerkannte. Außer den paulinischen Briefen gebrauchte er ein vorgebliches Urevangelium, welches er für die von Paulus selbst citirte und benutzte Urkunde der evangelischen Geschichte hielt [3]). Alle andern Evangelien leitete er von den Verfälschern des Evangeliums ab, vor denen Paulus selbst gewarnt habe [4]). Wir müssen aber immer daran denken, daß Marcion auch die älteren Apostel als solche Verfälscher betrachtete. Da er überall in der Kirche eine Verfälschung des Ursprünglichen voraussetzte, und das Bild jener judaisirenden Verfälscher wie ein Gespenst ihn verfolgte, so glaubte er auch die Religionsurkunden, die er mit der Kirche gelten ließ, durch seine von allem Judaistischen sie reinigende Kritik erst in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit herstellen zu müssen. Sein vorgebliches von dem Paulus gebrauchtes Urevangelium sieht einer Verstümmelung des Evangeliums Lucä

1) Tertull. c. M. lib. I. c. 34: Quomodo nuptias dirimis? nec conjungens marem et feminam nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se conjuraverint adversus fructum nuptiarum.

2) S. Esnig l. c. S. 75.

3) Vielleicht hatte sich in den apostolischen Gemeinden Kleinasiens noch das Andenken einer solchen evangelischen Sammlung, die Paulus mit sich führte, erhalten.

4) S. Tertull. c. M. lib. IV. c. 2 et 3. Origenes in Joann. T. V. §. 4. V. Dialog. de recta in Deum fide in Orig. opp. ed. de la Rue T. I. f. 807.

ähnlich [1]). Freilich war diese Kritik auch nicht consequent, Manches war stehen geblieben, was nur mit einer gezwungenen, durch Unkunde rechter Hermeneutik möglich gemachten Exegese mit dem Systeme Marcions in Uebereinstimmung gebracht werden konnte.

Marcions Sekte.

Marcion unterschied sich auch dadurch von andern Gnostikern, daß, wenn diese, wie Clemens Alexandrinus von ihnen sagte, nur Schulen [2]) zu stiften suchten, er hingegen eine Kirche, Gemeinde wollte. Die ursprüngliche von Christus erzielte, durch Paulus gegründete Kirche wiederherzustellen, war seines Lebens Ziel. Und da er von der katholischen Kirche überall ausgestoßen wurde, mußte er selbst durch die Verkündigung der reinen Lehre Christi, wie er sie erkannt, Gemeinden stiften [3]). Das allgemein Verständliche und Praktische in der Lehre Marcions, die Begeisterung, mit der diese Grundsätze verkündigt wurden, konnte dieser Sekte eine größere Verbreitung, als irgend einer andern, verschaffen. Bald aber mußten auch Meinungsverschiedenheiten in derselben sich bilden.

Wenn bei andern Gnostikern die Willkühr und Mannichfaltigkeit der Spekulationen und Dichtungen Ursache davon war, daß die späteren Schüler sich von den Lehren der ersten Meister in vieler Hinsicht entfernten, so war hingegen in dem Systeme Marcions die vorherrschend praktische Richtung, das Magere des spekulativen Theils im Verhältnisse zu andern gnostischen Systemen Grund der Veränderungen, welche seine Anhänger, bei denen nicht so wie bei ihm das praktische Interesse allein vorherrschte, mit seinen Lehren vornahmen. Manche eigneten sich die zu dem marcionitischen Systeme nicht passenden Elemente anderer gnostischen Systeme an, die Lücken, welche sie hier zu finden glaubten, zu ergänzen. Manche, wie der Marcionit Markus [4]), nahmen die Lehre der syrischen Gnosis von der Menschenbildung an [5]), der höchste Gott habe dem Menschen etwas von seinem göttlichen Leben (das πνεῦμα) mitgetheilt, was aber der Mensch durch die

---

1) Ausführliche Untersuchungen über Marcions neutestamentlichen Kanon gehören nicht hierher; s. mehr darüber in den gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen meiner Freunde Hahn und Olshausen, und in meiner genetischen Entwickelung der gnostischen Systeme. Marcions Evangelium in Thilo's Ausgabe der Apokryphen des neuen Testaments, T. I.

2) Διατριβαί.

3) Von den ecclesiis, welche durch Marcion oder seine Schüler gestiftet worden, Tertull. c. M lib. IV. c. 5.

4) In dem Dialog de recta fide. S. opp. Origen. T. I.

5) S. oben bei den Ophiten und bei Saturnin.

Sünde verloren, — eine Vorstellung, welche doch dem ganzen Charakter des marcionitischen Systems widerstritt. Wenn Marcion über das letzte Schicksal des Demiurgos und der Psychiker vielleicht gar nicht weiter nachdachte, so glaubte hingegen der Marcionit Lukanus annehmen zu müssen, daß alles Psychische vergänglich sei, daß nur das πνευματικόν, welches des göttlichen Lebens theilhaft worden, unsterblich sey [1]).

Auf eine merkwürdige Weise tritt bei dem Apelles, der sich von der vorherrschend praktischen Richtung Marcions eine Zeitlang entfernt und mancherlei dem ursprünglichen marcionitischen Systeme fremdartige Spekulationen sich angeeignet hatte, die ursprüngliche praktische Richtung zuletzt wieder hervor. Tertullian macht von den Sitten dieses Mannes [2]) eine nachtheilige Schilderung; aber ein Lehrer der katholischen Kirche im Anfange des dritten Jahrhunderts, Rhodon, dessen Zeugniß als das eines Gegners unverdächtig ist, rechtfertigt ihn genugsam gegen diesen Vorwurf, denn er schildert ihn [3]) als einen wegen seines Wandels allgemein verehrten Mann. Wahrscheinlich gab zu diesen Beschuldigungen bloß der durchaus unsträfliche Umgang des Apelles mit einer Theosophin, Philumene, Veranlassung, wie man zu allen Zeiten geneigt war, den einmal Verketzerten Alles übel auszulegen. Man kann der Philumene nur vorwerfen, daß sie ihren weiblichen Beruf vergaß und daher in Schwärmerei verfallen mußte, — dem Apelles, daß er sie darin bestärkte, und ihre aus einem krankhaften Zustande hervorgehenden phantastischen Vorträge als Offenbarungen ansah, die er auszulegen sich die Mühe gab [4]). Wohl zu benutzen aber ist die durch Tertullian uns gegebene Notiz, daß sein längerer Aufenthalt zu Alexandria eine Veränderung seiner ursprünglich marcionitischen Denkweise veranlaßte; denn Alles, was wir aus den zerstreuten Nachrichten bei Tertullian, Origenes, Epiphanius und in der Schrift des Ambrosius de paradiso ableiten können, weiset auf die Umbildung seines Systems durch den Einfluß alexandrinischer Gnosis hin. Daher rührt es, daß er die sichtbare und die unsichtbare Weltordnung, den Demiurgos und den höchsten Gott, das alte und das neue Testament in mehr Verbindung mit einander setzte, als es Marcions Geist und System zuließ. Indem er von dem Princip ausging, daß das alte Testament von verschiedenen Urhebern herrühre, theils von den Eingebungen des Soter, theils

1) S. Tertull. de resurrect. carn. c. 2. Orig. c. Cels. l. III. c. 27.
2) Praescript. haeret. c. 30.
3) Euseb. lib. V. c. 13.
4) Sein nicht auf uns gekommenes Buch der φανερώσεις.

von denen des Demiurgos, theils von denen des bösen Geistes, der die Offenbarungen des Göttlichen getrübt habe[1]), wollte er das Gute überall auswählen. „Ich gebrauche alle Schriften des alten Testaments, — sagte er — indem ich das Nützliche auflese[2]). Er berief sich auf den von den Alten oft angeführten Ausspruch, welcher dem Erlöser vielleicht in dem *εὐαγγέλιον καϑ' Ἑβραίους* beigelegt wurde: „Werdet tüchtige Geldwechsler, welche das ächte und das unächte Geld, das Wahre und das Falsche überall zu unterscheiden wissen;" (*γίνεσϑε δοκιμοὶ τραπεζῖται*). Wenn der Alles zu objektiviren geneigte Marcion in dem alten Testamente Alles für buchstäbliche Wahrheit hielt, Alles nur nicht auf den höchsten Gott, sondern den Demiurgos übertrug, so fand hingegen Apelles im alten Testamente Märchen, die keine Wahrheit enthalten konnten[3]). Es zeigt sich bei diesem Manne die Macht einer die Geister einer bestimmten Zeit beherrschenden Richtung, wie schwer es dem Einzelnen, der sich ihr gern entziehen möchte, doch wird, sich von ihr frei zu machen. So fühlte Apelles die Macht des dualistischen Princips, dessen Unvereinbarkeit mit dem Christenthume er erkannte, und zu dem er sich doch durch die sein Denken beherrschende Gewalt immer wieder zurückgetrieben sah. So beschloß er im hohen Alter seine Forschungen mit dem Bekenntnisse: er könne nicht anders, er fühle sich gedrungen, an Einen ewigen Gott, als Urheber alles Daseyns, zu glauben; aber er vermöge nicht wissenschaftlich zu beweisen, wie alles Daseyn auf das Eine Grundprincip zurückzuführen sey. Der Kirchenlehrer Rhodon, dem solche Kämpfe des Geistes fremd waren, konnte das Bekenntniß nicht verstehen und lachte über ihn, daß er ein Lehrer seyn wollte, der das, was er lehre, nur glaube, nicht beweisen zu können gestehe. Apelles schien zum Streiten über diese Gegenstände keine Lust mehr zu haben. „Jeder möge — sagte er — bei seinem Glauben bleiben, denn Alle, die auf den Gekreuzigten ihr Vertrauen setzten, würden zur Seligkeit gelangen, wenn sie nur ihren Glauben durch gute Werke bewährten."

Anhang.

Ueber den Kultus der Gnostiker.

Die verschiedenen Richtungen des Gnosticismus, welche wir bisher betrachtet haben, hatten auch auf die Auffassung des Kultus

1) Er suchte in einem Werke, das er „Schlüsse" *συλλογισμοί* nannte, die Widersprüche im alten Testamente nachzuweisen.

2) *Χρῶ ἀπὸ πάσης γραφῆς, ἀναλέγων τὰ χρήσιμα.* Epiphan. haeres. 44. §. 2.

3) *Μῦϑος τὰ Ἰουδαίων γράμματα.* Orig. c. Cels. lib. V. c. 54.

großen Einfluß. Die von dem Gnosticismus ausgehende Reaction gegen die Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes und gegen die Veräußerlichung der Religion mußte von dieser Seite besonders hervortreten, wie wir dies in den Aeußerungen eines Ptolemäus über Feste und Fasten bemerkt haben. Aber die mit dem Dualismus der Gnostiker zusammenhangende Richtung der Entweltlichung und Entmenschlichung, welche dem christlichen Princip der Verklärung des Natürlichen und Menschlichen sich entgegenstellte, mußte, consequent durchgeführt und auf die Spitze getrieben, auch in Beziehung auf den Kultus dazu führen, auseinander zu reißen, was Christus für das Heil der Menschheit zusammengefügt hat. Und die Ueberschätzung des Wissens in der Religion, der Wissensdünkel, welcher dies als das höchste Gut selbst geltend machte, konnte die hochmüthige Verachtung aller dem christlichen Leben gegebenen Gnadenmittel zur Folge haben, wie schon früher aus der alexandrinisch-jüdischen Gnosis eine solche Tendenz sich herausgebildet hatte. So finden wir auch unter den christlichen Gnostikern Solche, welche sagten, in der Erkenntniß bestehe die Erlösung, an dem Erkennen habe man genug; wie das Sinnliche aus einer Entfremdung von dem göttlichen Seyn entstanden, sey es eine Herabwürdigung der überschwenglichen göttlichen Dinge, durch das Sinnliche, Mangelhafte, Vergängliche sie darstellen zu wollen[1]). Dieselbe theosophische Richtung konnte aber auch einen symbolischen Kultus voll mystischen Gepränges mit sich führen, wie sich dies bei eben jener Sekte der Markosier[2]) zeigt, von welcher Irenäus die vorhin erwähnten, alle äußerlichen Religionsübungen verwerfenden Idealisten ableitet. Vermöge jener Unterscheidung zwischen einem psychischen und einem pneumatischen Christenthume unterschieden sie auch eine zwiefache Taufe, eine Taufe auf Jesus, den Messias der Psychiker, durch welche die Gläubigen unter diesen

1) Ihre Worte bei Irenäus lib. I. c. 21. §. 4: *Μὴ δεῖν τὸ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων καὶ τῶν ἀγεννήτων καὶ ἀσωμάτων δι' αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν. Εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους.* Theodoret. haeret. fab. I. c. 10. Wenn die Cajaner, gegen welche Tertullian in seinem Buche de baptismo schreibt, mit den gnostischen Kainiten, mit welchen sie zuweilen verwechselt werden, identisch wären, so müßte man auch diese letzteren in dieselbe Klasse setzen, was zu ihrer ganzen Richtung wohl passen könnte; aber die Gründe, welche von jenen Cajanern gegen die Nothwendigkeit der äußerlichen Taufe vorgebracht wurden, sehen dem wilden Schwärmergeiste der Kainiten durchaus nicht ähnlich, und es zeigt sich in denselben überhaupt nichts von dem eigenthümlich Gnostischen.

2) Anhänger des Markus.

Vergebung der Sünden und die Hoffnung auf ein ewiges Leben im Reiche des Demiurgos erhielten, und die pneumatische Taufe auf den mit Jesu verbundenen himmlischen Christus, durch welche die geistige Natur zum Selbstbewußtseyn und zur Vollendung gelange, in die Gemeinschaft mit dem Pleroma eintrete. Die Gebräuche bei der Taufe und die Tauff ormeln waren bei ihnen wahrscheinlich verschieden, je nachdem Einer die erste oder die zweite Taufe erhielt, in die Klasse der Psychiker oder die Klasse der Pneumatiker aufgenommen wurde. Die letztere war wahrscheinlich mit mehrerem Gepränge verbunden, als die erstere. Nach der gnostischen Idee (s. oben) — daß die getaufte und erlösete pneumatische Natur in eine geistige Ehe (Syzygie) mit ihrer andern Hälfte in der Geisterwelt, dem mit ihr Ein Ganzes ausmachenden Engel eintrete — begingen sie die Taufe wie eine Hochzeitsfeier, das Gemach, wo dieselbe gefeiert wurde, schmückten sie wie ein Hochzeitsgemach. Eine Tauff ormel für die Pneumatiker war diese: „Auf den Namen, der verborgen ist allen Gottheiten und Mächten (des Demiurgos), den Namen der Wahrheit [1]), welchen Jesus von Nazareth angezogen hat in den Lichtzonen Christi, des lebendigen Christus durch den heiligen Geist, zur Erlösung der Engel [2]), — der Name, durch den Alles zur Vollendung gelangt.“ Der Getaufte sprach sodann: „Ich bin bevestiget und erlöset [3]), ich bin erlöset in meiner Seele von dieser Welt und von Allem, was von ihr herrührt, durch den Namen Jehovahs, welcher die Seele Jesu [4]) erlöset hat durch den lebendigen Christus.“ Dann sprachen alle Versammelten: „Friede (oder Heil) Allen, über welchen dieser Name ruht.“ Dann ertheilten sie dem Getauften die auch in der Kirche übliche Weihe zum christlichen Priesterthume (s. oben) durch Salbung; dies geschah aber hier mit köstlichem Balsam, denn dessen sich weit verbreitender köstlicher Duft sollte ein Symbol der dem Erlöseten bestimmten überschwenglichen Wonne des Pleroma seyn. Bei diesen Markosiern finden wir zuerst den Gebrauch einer letzten Oelung, daß man die Verstorbenen mit jenem Balsam, der mit Wasser gemischt worden, salbte, und dabei Formeln des Inhalts über sie aussprach, daß die Seelen der Abgeschiedenen sich frei von dem

---

1) Die *ἀλήθεια*, Selbstoffenbarung des Bythos.

2) *Εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν.* Zu derselben Erlösung, deren diese geistige Natur, wie der zu ihr gehörende Engel, theilhaft werden mußte, damit beide, was ihnen nur in gegenseitiger Vereinigung, nicht in der Vereinzelung möglich war, in das Pleroma einzugehen fähig werden sollten.

3) *Ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι*, s. oben vom Horus.

4) Ich meine, daß in jener Formel statt *αὐτοῦ* — *τοῦ Ἰησοῦ* gelesen werden muß.

Demiurgos und allen dessen Mächten zu ihrer Mutter, der Sophia, sollten erheben können [1]). Auch die Ophiten hatten solche Beschwörungsformeln für die Abgeschiedenen. Von denselben ist gleichfalls jene mystische Tafel, welche eine symbolische Darstellung ihres Systems enthielt (ihr *διάγραμμα*), bekannt.

Die protestantisch=reformatorische Richtung Marcions giebt sich auch in Beziehung auf den Kultus zu erkennen. Er war nach seiner einfach praktischen Richtung fern von jener das äußerliche Gepränge liebenden Mystik, aber auch fern von jenem hochmüthigen contemplativen Idealismus. Sein Streben war auch hier, die urchristliche Einfalt des Gottesdienstes zurückzuführen, und er bekämpfte manche neue Einrichtungen als Verfälschungen jener ursprünglichen Einfalt [2]). Hierher gehört es, daß er die erst aufkommende Theilung des Kultus in die beiden Abschnitte der missa catechumenorum und missa fidelium bekämpfte; indem er verlangte, daß die Katechumenen an allem Guten mit ihren Lehrern Theil nehmen [3]), nicht bei dem Beginn des die Abendmahlsfeier einleitenden Gebets entlassen werden sollten, meinte er, das Heilige könne durch ihre Gegenwart nicht entweiht werden.

Es würde mit dem Gesagten freilich in Widerspruch stehen, wenn Marcion würklich Urheber des auf Mißverstand der Stelle 1. Kor. 15, 29 gegründeten abergläubischen Gebrauches der stellvertretenden Taufe Lebender für gestorbene Katechumenen wäre; aber ganz ohne Grund hat man die Einführung einer solchen stellvertretenden Taufe dem Marcion, zu dessen einfach evangelischem Geiste ein solcher Aberglaube durchaus nicht paßt, Schuld gegeben. Mag dieser bei den Marcioniten, die sich unter dem syrischen Landvolke im fünften Jahrhundert verbreitet hatten, herrschend gewesen seyn, so berechtigt dies doch gewiß durchaus nicht, von solchen unwissenden und ungebildeten Leuten, die schwerlich fähig waren, den Geist des Marcion zu fassen, auf diesen selbst zurückzuschließen [4]).

---

1) Iren. lib. I. c. 21. Auch der Exorcismus bei der Taufe paßte gut zu der Theorie der Gnostiker von der Einwohnung der mannichfachen *πνεύματα ὑλικά* bis zur Erlösung. Der Exorcismus (*ὕδωρ ἐξορκιζόμενον*) kommt zuerst, noch früher als in der nordafrikanischen Kirche (s. oben) in der Didascal. Anatol. vor, f. 800. col. II. D. Er könnte aber hier, als Gebrauch der alexandrinischen Kirche überhaupt, nicht als eigenthümlich gnostischer angeführt seyn.

2) Wahrscheinlich hatte Tertullian besonders Marcioniten vor Augen, da er von den Häretikern sagt Praescript. c. 41: Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant.

3) Wie Marcion die Stelle Gal. 6, 6 nach seiner gezwungenen Auslegung darauf anwandte, s. Bd. I., S. 420.

4) Tertullian redet de res. carnis c. 48 und adv. Marcion l. V. c. 10 keineswegs so, als ob zu seiner Zeit eine solche stellvertretende Taufe

II. Mani und die Manichäer.

Das Christenthum war aus dem Kampfe mit jener Reaction des Standpunktes der alten Welt, welche wir in den gnostischen Sekten betrachtet haben, siegreich hervorgegangen. Der christliche Theismus hatte den orientalischen Dualismus überwunden. Der Gnosticismus hatte gewürkt, was er würken sollte, zur selbstthätigen Aneignung und Verarbeitung der christlichen Wahrheit die Geister geweckt, das eigenthümliche Wesen des Christenthums und den Inhalt seiner Hauptlehren zu hellerem Bewußtseyn gebracht. Nachdem so der Gnosticismus in den Entwickelungsprozeß der christlichen Lehre und Theologie tief eingegriffen hatte, trat er in den Hintergrund zurück, er dauerte nur noch fort in seinen Nachwürkungen; aber erst später erhielten diese als Reactionen gegen das weiter ausgebildete katholische oder jüdisch-christliche Element größere Bedeutung.

Doch als die Zeit des Gnosticismus schon vorüber war, ging von dem Perser Mani oder Manes in den letzten Zeiten des dritten Jahrhunderts ein neuer Versuch aus, das Christenthum und die altasiatischen Religionen mit einander zu verschmelzen. Solche Versuche werden durch das innere Verhältniß des Christenthums zu jenen alten Religionen hervorgerufen; denn die Thatsachen, von denen das Evangelium zeugt, Erlösung, Verbindung Gottes mit der Menschheit, entsprechen einem Grundbedürfnisse der religiösen Natur, welches in jenen alten Religionen sich mächtig offenbart und das, was durch die Realität der Geschichte, wenn die Zeit erfüllt war, gegeben werden sollte, in phantastischer Willkühr vorausgenommen hat [1]). Die oberflächliche oder in dem Standpunkte der alten Welt noch zu sehr befangene Betrachtung konnte daher, das Christenthum mit jenen alten Religionen vergleichend, dasselbe Göttliche nur in mannichfaltiger Form wiederzufinden meinen. Aber Alles wird etwas Andres durch den zum Grunde liegenden verschiedenen Begriff von Gott, seinem Verhältnisse zur Welt, der Schöpfung, indem in jenen Naturreligionen statt des Begriffs von dem persönlichen, leben-

---

irgendwo gebräuchlich gewesen wäre, sondern er setzt nur die Möglichkeit, daß ein solcher Gebrauch zur Zeit des Apostels stattgefunden, und dieser darauf Rücksicht genommen hätte, und an dem letzteren Orte hält er sogar eine andere Erklärung von 1 Kor. 15, 29 für wahrscheinlicher. Was aber Chrysostomus bei dieser Stelle bemerkt, kann bloß von manchen unwissenden Marcioniten seiner Zeit, keineswegs von dem Marcion selbst und den älteren Marcioniten gelten.

1) Es sind solche Anklänge des Christlichen in den alten Religionen, worin Tertullian die ingenia diaboli quaedam de divinis affectantis zu erkennen glaubte.

digen Gott, wie er sich durch die Offenbarung zu erkennen giebt, die pantheistische Auffassung vorwaltet. Daher mußte die scheinbare Aehnlichkeit in eine wesentliche Differenz sich verwandeln, und wenn jene alten Religionen vermöge einer solchen vermeinten Verwandtschaft in das Christenthum übergeleitet werden sollten, konnte dies nur so geschehen, daß das Christenthum selbst, aus seiner naturgemäßen Verbindung mit der vorbereitenden Offenbarungsreligion im Judenthume herausgerissen und mit pantheistischer Naturreligion verschmolzen, zu etwas Andrem umgebildet wurde.

Der Manichäismus unterscheidet sich von dem Gnosticismus im Ganzen dadurch, daß das Element altorientalischer Theosophie hier noch weit mehr in das Christenthum sich hineinbildet, um es als Symbol für fremdartige Ideen sich anzueignen, so daß die christlichen Namen hier oft nur als etwas ganz Zufälliges erscheinen. Ferner konnte sich in diesem Systeme, welches sich in solchen Gegenden bildete, wohin kein Einfluß platonischer Philosophie und jüdischer Theologie gedrungen war, die orientalische Theosophie nicht mit Ideen, die aus einer solchen Quelle abgeleitet waren, vermischen. Insbesondere leuchten durch das manichäische System die zoroastrischen Lehren vom Kampfe des Ormuzd und des Ahriman, welche wir schon in den gnostischen Systemen bemerkten, hindurch. Es läßt sich nicht verkennen, daß Mani aus der Mitte der parsischen Religionsanschauung hervorging, die zoroastrische und die christliche Religion mit einander versöhnen, in einander umschmelzen wollte. Aber was wir schon oben über den Gegensatz der ganzen Geistesrichtung zwischen dem Gnosticismus und dem ursprünglichen Parsismus bemerkt haben [1]), ist auch auf den Manichäismus anzuwenden und tritt hier noch stärker hervor. Jene Richtung finstrer Entweltlichung, welche dem ursprünglichen Parsismus durchaus fremd ist, macht einen charakteristischen Unterschied zwischen diesem und dem Manichäismus. In dem Manichäismus das Ziel der Vollkommenheit die möglichste Entäußerung von allem Weltlichen, in dem Parsismus bildender Einfluß auf die Welt, und dieser praktische Gegensatz hangt mit der Grunddifferenz der ganzen Anschauungsweise zusammen; nach dem ursprünglichen Parsismus ist es eine reine Schöpfung, welche von dem Ormuzd ausgeht, auf welche Ahriman trübend und zerstörend einwürkt, daher der ächte Streiter im Dienste des Ormuzd diese Einflüsse zu bekämpfen hat. Nach der manichäischen Anschauungsweise ist in der ganzen Schöpfung ein böses Princip

1) S. oben S. 52.

würksam, welches die aus dem Lichtreiche herrührenden Elemente gefesselt hält. Befreiung von diesen Fesseln, daß der entfesselte Geist mit seinem Urquell sich wieder vereinige, ist daher das höchste Ziel. Zwar könnte nun zur Erklärung dieser Grunddifferenz dies hinzureichen scheinen, daß durch eine Vermischung des Parsismus mit dem Christenthume und insbesondere einem auf einseitig ascetische Weise aufgefaßten Christenthume der Charakter des Parsismus selbst große Veränderungen erleiden mußte. Es läßt sich denken, daß aus der Vermischung zweier Systeme ein drittes hervorgehen konnte, das im Ganzen und Einzelnen ein von beiden verschiedenes Gepräge an sich trägt. Doch Manches in dem Manichäismus, wie die Lehre von der Metempsychose, von einer gefesselten Seele in der ganzen Natur, diese Ehrfurcht des vollkommenen Manichäers vor allem Leben in derselben, welche daher rührt, weil er denselben von himmlischer Abkunft herstammenden Geist in der ganzen Natur als einen mehr oder weniger gebundenen zu erkennen glaubt, diese daher rührende Scheu, sey es auch nur das Blatt eines Baumes zu verletzen, — alles dies zeugt von einer auffallenden Verwandtschaft des Manichäismus mit jener in Asien am weitesten verbreiteten Religion, welche durch ihre dem Mönchsthume des Mittelalters verwandten Institute, durch die von ihr angeregten Gefühle der Milde und des aufopfernden Wohlwollens für viele Völker ein Uebergangspunkt von der wildesten Rohheit zu einer Halbbildung geworden ist, die buddhaistische Religion[1]). Und dazu kommt, daß wir zu diesem Ergebnisse nicht bloß durch die innere Vergleichung beider Systeme hingeführt werden, sondern auch ganz bestimmte äußerliche geschichtliche Spuren dafür sprechen, daß Mani dem Buddhaismus sich anschloß und in Gegenden kam, wo damals buddhaistische Missionäre und Wallfahrer sich verbreitet hatten.

Unter den Vorgängern des Mani, als einen Solchen, aus dessen Schriften Mani viel geschöpft haben soll, nennt die aus mannichfachen Mißverständnissen hervorgegangene abendländische Ueberlieferung einen Buddas, und von demselben wird erzählt, er habe vorgegeben, daß er auf wunderbare Weise von einer Jungfrau geboren worden. Aehnliches kommt auch in den Er-

1) Ich hatte in der ersten Auflage meiner Kirchengeschichte nur beiläufig auf die Verwandtschaft des Manichäismus und des Buddhaismus hingewiesen; es ist das in diesem Theile der Geschichte epochemachende Verdienst des Dr. Baur, daß er in seinem Werke über das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831, diese Verwandtschaft mehr hervorgehoben und ausführlicher entwickelt, und dadurch für die genetische Entwickelung des Manichäismus eine neue Bahn eröffnet hat.

zählungen von der Geburt des in der Menschheit erschienenen Buddha vor. Spätere Manichäer lehrten ausdrücklich, daß Mani, Buddas, Zoroaster, Christus und die Sonne dieselben seyen[1]), und diese Auffassung stimmt ganz überein mit der buddhaistischen Lehre, daß Buddha zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Formen des menschlichen Daseyns, wahren oder Scheingestalten, auf Erden sich darstelle und in allen diesen verschiedenen Erscheinungsformen dieselbe Religion verkündige.

Mani soll ferner in der Provinz Turkestan in eine Höhle sich zurückgezogen und aus dieser mit dem Vorgeben besonderer empfangener Offenbarungen hervorgetreten seyn. Nun nahmen heilige Grotten unter den Heiligthümern der Buddhareligion einen bedeutenden Platz ein, und man hat in neuerer Zeit solche Denkmäler des Buddhaismus in jenen Gegenden, an den Grenzen von Persien und Baktrien, aufgefunden[2]).

Höchst wahrscheinlich sind in dem Auftreten Mani's, was auch durch Spuren in den historischen Berichten bestätigt wird, zwei Epochen zu unterscheiden, die erste, da es nur sein Ziel war, den Parsismus und das Christenthum mit einander zu versöhnen und zu verschmelzen, die zweite, seitdem er auf seinen Wanderungen den Buddhaismus kennen gelernt, durch denselben ein neues Licht ihm aufging, und er von diesem neuen Standpunkte die Wahrheit in allen drei Religionen erst besser verstehen zu lernen glaubte. Der Dualismus mußte ihm nun immer mehr in pantheistischen Monismus übergehen. Wir können nämlich nicht umhin, den Buddhaismus, wenngleich dies in neuer Zeit von Manchen geläugnet worden, für eine der Erscheinungsformen des Pantheismus zu halten, wie wir jede Lehre, welche nicht Gott als selbstbewußte, freie, nach Zwecken handelnde Causalität des Daseyns anerkennt, dafür halten müssen. Der Dualismus des Buddhaismus ist von ganz andrer Art als der parsische. Es ist nicht ein positives Reich des Bösen, das dem Reiche des Guten entgegensteht und in dessen Schöpfung trübend sich einmischt, sondern es wird hier mit dem Dualismus nichts Andres ausgesagt, als daß das göttliche Seyn der Nothwendigkeit unterliegt, aus sich herauszutreten, in die Erscheinung überzugehen, und es ist dann die Aufgabe, daß es aus der Erscheinung wieder in

1) *Τὸν Ζαράδαν καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι.* S. Jacob. Tollii insignia itinerarii Italici. Traject. 1696. Pag. 134.

2) S. die Schrift von C. Ritter: Die Stupa's, oder die architektonischen Denkmale der indo-baktrischen Königsstraße und die Kolosse von Bamiyan. Berlin 1838. S. 30 u. d. f.

das reine Seyn zurückkehre. Es läßt sich von dieser Form des Dualismus in der Verbindung mit dem pantheistischen Elemente dasselbe, wie von dem oben bezeichneten scheinbaren neoplatonischen Dualismus sagen. Es sind zwei Faktoren, der Geist = Gott und die Natur oder Materie; indem der Geist aus sich heraustritt in die Natur, entsteht die Welt der Erscheinung oder des Scheins, des Sansara, die Maja. Der Geist erstarrt immer mehr in der Natur, wird immer mehr von sich selbst entfremdet in gänzlicher Bewußtlosigkeit. Im Menschen kommt er durch mancherlei Entwickelungs- und Läuterungsstufen hindurch wieder zu sich selbst, bis er ganz von den Banden der Naturgewalt befreit, nach Abstreifung alles beschränkten, individuellen Daseyns, seiner Einheit mit dem Urgeiste, von dem alles Leben ausgeflossen, sich bewußt wird, in denselben übergeht, das Nirwanawerden. Es ergiebt sich der Gegensatz: Der Geist in seiner Entfremdung von sich selbst, die Welt der Erscheinung oder des Scheins (Sansara, Maja) und das reine Seyn des Geistes (das Nirwana). Es ist charakteristisch für die buddhaistische Anschauungsweise und ein Beleg für den diesem Dualismus zum Grunde liegenden Monismus, wenn es als der höchste Standpunkt der Vollkommenheit bezeichnet wird, daß das Sansara und das Nirwana für das Bewußtseyn eins werden, der Geist durch den Schein gar nicht mehr afficirt werde, frei mit demselben walten könne, mitten in der Welt des Scheins, diesen als Schein und in seiner Nothwendigkeit erkennend, nur das reine Seyn festhalte, die gänzliche Einheit des Diesseitigen und Jenseitigen [1]). So läßt sich Buddha herab in die Welt des Sansara zur Erlösung der darin befangenen Seele, und beides ist eins für ihn.

Mani schloß sich, wo er seine Ideen in Bildern veranschaulichte, dem zoroastrischen Dualismus an, er legte aber buddhaistische **Begriffe** hinein. Wir finden nun verschiedene Dar-

1) Die Unverschiedenheit von Sansara und Nirwana ist ein Hauptsatz buddhaistischer Weisheit; s. Schmidt's Abhandlungen über Grundlehren des Buddhaismus in den Memoiren der Petersburger Akademie der Wissenschaften Bd. I., J. 1832, S. 223 und 235. S. die vom buddhaistischen Standpunkte geschriebene Geschichte der Ostmongolen, mit deutscher Uebersetzung von Schmidt zu Petersburg 1829 herausgegeben, wo S. 271 von einem Weisen gesagt wird: „er folgte der Lehre von der Nichtigkeit des Ganzen und erlangte die Erkenntniß, daß weder im Sansara noch im Nirwana etwas Abschreckendes sey.“ Wir können hier die Worte Jakob Böhme's vergleichen, die sich freilich auch in einem andern, als jenem pantheistisch-buddhaistischen Sinne verstehen lassen: „Wem die Ewigkeit ist wie die Zeit, und die Zeit wie die Ewigkeit, der ist befreit von allem Streit.“ Ich legte bei meiner Darstellung buddhaistischer Lehren besonders die angeführten Abhandlungen Schmidt's und diejenigen, welche in derselben Memoirensammlung, J. 1834, Bd. II., sich befinden, zum Grunde.

stellungsformen des manichäischen Systems, solche, in denen die parsische Einkleidungsform mehr hervortritt, ein thätiges Reich des Bösen in seinen Angriffen auf das Lichtreich, und solche, die ein mehr griechisches Kolorit zu haben scheinen, in denen nur von dem Gegensatze zwischen Gott und der Materie die Rede ist[1]). Wir könnten zwar meinen, daß die letzte Darstellungsweise von einer Uebertragung der Lehren Mani's in die hellenische Bildungsform herrühre; berücksichtigen wir aber die buddhaistischen Principien, in welche Mani die zoroastrischen Ideen umschmolz, so werden wir vielmehr die ursprüngliche dem buddhaistischen Systeme entsprechende Auffassungsform hier erkennen, und es mag sich wohl Mani selbst verschieden ausgedrückt haben, je nachdem er sich mehr begrifflich in der Weise des Buddhaismus aussprach, oder mehr die in Bildern sich bewegende parsische Darstellungsweise sich aneignete.

Betrachten wir die beiden Religionssysteme, welche Mani mit dem Christenthume in Verbindung setzte, im Verhältnisse zu diesem, so wird sich dieses so stellen. Die Religion Zoroaster's bietet in der Lehre von dem Kampfe zwischen dem Reiche des Guten und des Bösen, dem Berufe des Ormuzddieners bildend auf die Welt ein- und so dem zerstörenden Einflusse Ahriman's entgegenzuwirken, in der Lehre von dem zuletzt bevorstehenden Siege des Lichtreiches und der verklärenden Wiedergeburt der Welt, der Auferstehung, einen Anschließungspunkt für das Christenthum. Auch konnte wohl die Centralidee des Christenthums, die Idee einer Erlösung im Allgemeinen, der hier vorausgesetzten Läuterungsbedürftigkeit sich anlehnen; aber die bestimmtere Auffassung des Erlösungsbegriffs, die Lehre von einem persönlichen geschichtlichen Erlöser, war etwas diesem Systeme Fremdes. Hingegen zeugt der Buddhaismus auf das Bestimmteste von dem Bewußtseyn des Bedürfnisses einer Erlösung, und zwar auch einer durch ein wahres Eingehen des göttlichen Wesens in die Formen der menschlichen Natur vermittelten Erlösung, die Incarnation des Buddha. Aber diese Aehnlichkeit zwischen christlichen und buddhaistischen Ideen ist doch nur eine scheinbare; denn der christliche Begriff von der Erlösung und vom Erlöser ist bedingt durch den christlichen Begriff von dem, woraus der Mensch erlöset werden soll, der Sünde, und Dem, welcher die höchste Causalität der Erlösung ist, Gott. Der christliche, nur aus der kreatürlichen Freiheit abgeleitete Begriff von der Sünde ist aber dem Bud-

1) So Alexander von Lykopolis in seiner Schrift gegen die Manichäer in Combefis Graecorum patrum auctarium novissimum, Paris 1672, P. II. f. 4, wo er von Mani sagt: ἀρχὰς ἐτίθετο θεὸν καὶ ὕλην.

dhaismus fremd. Die Welt des Scheins, das Sansara, ist, insofern der Geist von ihr unterdrückt und gefangen gehalten wird, die Ursache alles Bösen. Der Versucher im Sinne des Buddhaismus, der dem Satan im christlichen Begriffe entspricht, ist daher nicht eine von Gott abgefallene Intelligenz, auch nicht wie im parsischen Systeme ein ursprünglich böses Princip, sondern der an der Spitze der dritten Welt, welche die Welt der Sinnenlust und der wandelbaren Formen ist, stehende König der Schimnus (Dämonen), der, um in dem Sansara die Seelen gefangen zu halten, an der Erhebung zum Nirwana sie zu hindern, mit mannichfaltigen Formen des Scheins sie umgaukelt, die personificirte Natur, welche Alles in ihrem Banne zu erhalten sucht, deren Reize der Geist bekämpfen muß, um zur Freiheit zu gelangen. Die Erlösung ist daher die Befreiung aus den Banden des Sansara, aus dem Kreislaufe, den der in den Banden der Natur gefangene Geist durchwandern muß, der Metempsychose, das Zusichselbstkommen des Geistes. Das letzte Ziel, das Nirwanawerden, das, wodurch dies erlangt wird, ist die Erkenntniß vom Wesen des Geistes und der Welt des Scheins. Und da der Buddhaismus keinen persönlichen Gott kennt, sondern den allgemeinen Begriff des Geistes an dessen Stelle setzt: so kann auch nicht von einer Menschwerdung Gottes in einer bestimmten Person, nicht von einer durch diese ein für allemal vollbrachten Erlösung die Rede seyn, sondern es werden eine Menge von Buddhaerscheinungen, welche die verschiedenen Perioden der Weltgeschichte begründen, angenommen, und jeder Mensch kann dadurch, daß er von den Banden des Sansara sich frei macht, zuletzt zur Würde eines Buddha sich erheben, denn in Allen ist ja derselbe Geist. In der Lehre Mani's von Christus und von den electis werden wir manches dieser Anschauungsweise Verwandte finden, nur mit parsischen und christlichen Ideen vermischt.

In der Bestimmung des letzten Zieles, zu welchem der Kampf des Lichtreiches mit dem Reiche der Finsterniß führen sollte, steht der Parsismus dem Christenthume näher, als der Buddhaismus; denn was dieser als das letzte Ziel der erlösenden Buddhaerscheinungen betrachtet, das ist die Entgeistung der Natur, nachdem der Geist alles Verwandte, was in den Fesseln des Sansara gefangen gehalten worden, an sich gezogen haben wird, die Rückkehr zur Ureinheit des Allgeistes. Wir werden sehen, wie die Lehre Mani's in dieser Hinsicht mehr mit dem Buddhaismus, als dem Parsismus übereinstimmt. Wenn wir Alles zusammennehmen, können wir nicht läugnen, daß, wenngleich der Buddhaismus außer dem Erlösungsbegriffe einzelne praktische Elemente,

wie in der Lehre von aufopfernder Liebe, Selbstverläugnung, welche in einen christlichen Zusammenhang gut aufgenommen werden konnten, in sich schließt, doch im Ganzen der Parsismus mehr dem Christenthume Verwandtes hat als der Buddhaismus, und daß der vorherrschende Geist des spekulativen Buddhaismus leicht auf die damit in Verbindung gesetzten christlichen Lehren so einwürken konnte, daß sie ihres wahren christlichen Gehalts beraubt wurden; was sich uns bei der genaueren Betrachtung des Manichäismus zeigen wird.

Wenn wir uns von einem äußerlichen und innerlichen Zusammenhange zwischen dem Manichäismus und dem Buddhaismus überzeugt haben, kann dies gefundene Ergebniß auch auf unsre Ansicht über das Verhältniß mehrerer gnostischen Systeme zum Buddhaismus zurückwürken. Es bedarf allerdings besonderer Vorsicht, um nicht, was aus innerer Geistesverwandtschaft genugsam erklärt werden kann, aus einem solchen äußerlichen Einflusse abzuleiten [1]). Es werden solche von innen heraus sich erzeugende Analogieen in der Entwickelungsgeschichte des Christenthums sich oft wiederholen, wo Verfälschungen des eigenthümlich Christlichen entstehen; diese werden eben darin sich zu erkennen geben, daß die früheren Standpunkte der religiösen Entwickelung sich sporadisch wieder einmischen, und dazu wird auch das pantheistische Element des Buddhaismus gehören [2]). Wenn wir nun aber in dem Manichäismus so viel mit den früheren gnostischen Systemen Verwandtes finden, und dort die Ableitung aus dem Einflusse des Buddhaismus geschichtlich begründet ist, so kann wohl die Frage entstehen, ob wir nicht eine gemeinschaftliche Quelle auch bei jenen früheren Systemen anzunehmen haben [3]).

Wir wollen nun zuerst auf den Entwickelungsgang Mani's

---

1) Wie Schmidt in seiner Abhandlung über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus, Leipzig 1828, darin zu weit gegangen ist.

2) Wenn in den Legenden des Buddhaismus von einem Buddha erzählt wird, daß er an Fische und Vögel seine Anreden richtete, diese ihm andächtig zuhörten und dadurch die Befreiung des in diesen Geschöpfen gefesselten Geistes aus den Banden des Sansara vorbereitet wurde, so paßt dies ganz zu dem Standpunkte dieses pantheistischen religiösen Bewußtseyns. Wenn hingegen in der Lebensgeschichte des Franziskus Aehnliches vorkommt, so sehen wir hier, wie die Verirrung eines excentrischen religiösen Gefühls an einen fremden zu dem Zusammenhange des christlichen Bewußtseyns nicht passenden Standpunkt anstreift.

3) Z. B. die allmählige Entgeistung der Welt in dem ophitischen Systeme, die ganz buddhaistische Idee, daß, wer zum Nirwana mitten in dem Sansara gelangt ist, Herr ist über das Sansara, alle Wunder verrichten kann, daß ein solcher auch erhaben ist über die Weltgötter, die doch dem Wandel unterworfene Wesen sind, in dem Karpokratianismus.

einen Blick werfen. Es giebt über seine Geschichte zwei Arten von Quellen, und diese stimmen nur in sehr wenigen Umständen mit einander überein, in allem Uebrigen stehen sie durchaus mit einander in Widerspruch, die griechischen und die orientalischen Quellen. Die Berichte des Cyrillus von Jerusalem, des Epiphanius, der Kirchengeschichtschreiber des vierten und fünften Jahrhunderts, weisen auf eine gemeinschaftliche Quelle hin [1]). Diese sind die Akten einer Disputation, welche der Bischof Archelaus von Kaskar [2]) mit Mani gehalten haben soll. Aber diese Akten sind wenigstens in einer sehr unzuverlässigen Gestalt auf uns gekommen, einige griechisch erhaltene Bruchstücke ausgenommen, nur in der lateinischen Uebersetzung aus einer griechischen Schrift, und diese griechische Schrift ist vielleicht auch nichts Andres, als eine untreue Uebersetzung aus dem Syrischen [3]). Diese Akten enthalten offenbar eine übel zusammenhängende, ziemlich märchenhaft aussehende Erzählung. Wenn auch etwas Wahres denselben zum Grunde liegt, wie denn in der Darstellung der Lehre Manches den Charakter der Wahrheit an sich trägt und durch die Uebereinstimmung mit andern Berichten bestätigt wird, so scheint doch der griechische Verfasser aus Unkunde orientalischer Sprachen und Sitten, durch Vermischung und Verwechselung verschiedenartiger Erzählungen, durch Unkritik und Uebertreibung, viel verfälscht zu haben [4]). Man weiß ja, wie schwer es dem Griechen wurde, in eine ihm ganz fremde Volksthümlichkeit sich zu versetzen und sie rein aufzufassen.

In einigen Punkten kann man wohl selbst nach den wenigen Hülfsmitteln, die wir zur Entzifferung dieser historischen Räthsel

---

1) Eusebius, welcher vor der Bekanntmachung dieser Quelle schrieb, wußte von der persönlichen Geschichte Mani's noch nichts zu erzählen.

2) Wenn der Name anders richtig ist, wenn es nicht vielleicht nach einer sehr unsichern Vermuthung Karrhä in Mesopotamien (חָרָן) seyn sollte.

3) Hieronymus berichtet de vir. illustr. 72, daß diese Akten ursprünglich syrisch geschrieben waren; aber unter den Orientalen kennt zuerst ein Kirchenlehrer, der gegen 9 8 schrieb, solche Akten, der Bischof Severus von Asmonina in Egypten, s. Renaudot hist. Patriarch. alex. pag. 40. Seine Erzählung entfernt sich jedoch in mancher Hinsicht von der uns erhaltenen Recension der Akten, und zwar ist sie weit einfacher, was also darauf hinzuweisen scheint, daß die Akten, die er gebrauchte, nicht die unsrigen waren, sondern eine andere derselben verwandte, vielleicht ihnen zum Grunde liegende Quelle. Heraklian, Bischof von Chalcedon, sagt bei Photius cod. 95, daß ein Hegemonius jene griechischen Akten aufgesetzt habe.

4) Beausobre hat mit Recht die abendländischen Nachrichten, deren Unhaltbarkeit er gut bewies, ganz verworfen, und sich nur an die orientalischen gehalten. Was Mosheim von dieser Seite gegen ihn einwendet, ist keineswegs schlagend.

haben, den bei diesen Erzählungen zum Grunde liegenden Mißverständnissen auf die Spur kommen. Der erste Ursprung der manichäischen Lehren wird von einem sarazenischen Kaufmanne Scythianus abgeleitet, der sich durch viele Reisen in Asien, Egypten, Griechenland große Reichthümer und vertraute Bekanntschaft mit orientalischer und griechischer Philosophie erworben haben soll. Dieser Scythianus soll nahe dem apostolischen Zeitalter gelebt haben, was aber freilich nach dieser Erzählung selbst als Anachronismus erscheint, da Mani sonst nur einige Generationen nach jenem Zeitalter gelebt haben würde. Der Erbe und Schüler jenes Scythian soll ein Terebinth gewesen seyn, der sich nachher Buddas nannte. Wir haben schon bemerkt, was unter dem Buddas hier ohne Zweifel zu verstehen ist[1]). Wenn es nun erhellt, daß wir unter dem Buddas keine geschichtliche Person zu verstehen haben, so kann dadurch auch der Name Scythian als Bezeichnung einer solchen verdächtig werden. Es liegt sehr nahe, in demselben nur einen geographischen Namen zu finden in Beziehung auf diejenigen Völker, unter denen der Buddhaismus sich verbreitete. Indeß wagen wir doch nicht, darüber abzusprechen, da Briefe Mani's an einen Mann dieses Namens[2]) angeführt werden. Weit mehr innerer Zusammenhang ist in den orientalischen Berichten; zwar finden sich diese bei Geschichtschreibern, die weit jünger sind als die griechischen Quellen, aber die Orientalen haben sonder Zweifel ältere Urkunden benutzt, und sie waren bei der Benutzung derselben nicht jenen Mißverständnissen ausgesetzt, durch welche sich die Griechen irre leiten ließen[3]).

Um die Erscheinung eines Mannes, wie Mani, richtig zu verstehen, müssen wir uns die Umgebungen und Verhältnisse, in

---

1) Man hat mit Recht bemerkt, daß der griechische Name *Τερέβινθος* vielleicht nur Uebersetzung des chaldäischen בוּטְלָא ist, durch welches in den Targum's das hebräische אֵלָה wiedergegeben wird, welches die Alexandriner *Τερέβινθος* übersetzen. Eine andere Hypothese ist von Ritter in der oben angeführten Schrift S. 29 vorgetragen worden. Es soll dem gräcisirten Namen Terebinthos ein aus den Gegenden, wo Mani den Buddhaismus kennen lernte, stammendes Prädikat des Buddha zum Grunde liegen, Tere-Hintu, Herr der Hindu's. Etwas Sicheres läßt sich hier nicht finden. Es könnte auch Terebinth eine geschichtliche Person gewesen seyn, auf welche man Manches von dem indischen Buddha übertragen hätte.

2) S. Fabricii bibl. Graec. Vol. VII. f. 316.

3) Die orientalischen Nachrichten in Herbelot bibliothèque orientale, sub v. Mani, — in des persischen Geschichtschreibers Mirkhond Geschichte der Sassaniden bei Silvestre de Sacy mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Paris 1793. — bei Abulpharag und Pococke specimen hist. Arab.

denen er sich bildete, vergegenwärtigen. Er war ein geborner Perser, es frägt sich aber, ob dieser Landesname hier in dem engsten Sinne zu nehmen, oder ob darunter nur eine Provinz des großen persischen Reiches zu verstehen ist. Für das Letztere könnte dies sprechen, daß Mani seine Schriften in syrischer Sprache verfaßte, woraus man schließen könnte, daß er aus einer derjenigen Provinzen des persischen Reiches stammte, in welchen das Syrische Landessprache war. Indeß wäre dies doch noch nicht beweisend, denn auch ohne diese Annahme ließe es sich erklären, daß, da durch die enge Verbindung der persischen Christen mit der syrischen Kirche schon damals das Syrische die theologische Büchersprache unter den persischen Kirchenlehrern geworden seyn könnte, — Mani dadurch veranlaßt worden wäre, sich auch derselben (obgleich sie seine Muttersprache nicht war,) zu bedienen, zumal er dadurch hoffen konnte, den allgemeineren Eingang seiner Lehre auch in andern Gegenden zu befördern. Er soll aus einer Familie der Magier (der persischen Priesterkaste) abgestammt haben, in männlichen Jahren zum Christenthume übergetreten und Presbyter einer christlichen Gemeinde zu Chvaz oder Ahvaz, der Hauptstadt der persischen Provinz Huzitis, geworden seyn, — wenn anders alle diese Angaben richtig sind. Auf alle Fälle ist es das Wahrscheinlichste, daß Mani in der zoroastrischen Religion erzogen worden und später zum Christenthume übertrat.

Wir wissen nicht genug von seiner Lebensentwickelung, um darüber entscheiden zu können, ob er anfangs in aufrichtiger Gesinnung von der väterlichen Religion zum Christenthume übertrat, aber nachher durch die Form, in welcher ihm die Kirchenlehre das letztere darstellte, abgestoßen, die Grundideen seiner früheren religiösen Denkart wieder in seiner Seele auffrischte, und nun durch die Verbindung mit derselben dem Christenthume erst das rechte Licht zu geben glaubte, — oder ob er ursprünglich nur durch die Verwandtschaft des Christenthums mit manchen parsischen Ideen angezogen wurde, ohne den wesentlichen Unterschied zwischen ähnlichen Ideen nach ihrer eigenthümlichen Auffassung und Stellung im Christenthume und in der parsischen Religion zu bemerken, so daß er von Anfang nur aus der Verschmelzung des Parsischen und des Christlichen ein eigenthümliches Religionssystem sich gebildet hätte.

Durch die Wiederherstellung des alten persischen Reiches, nach Vertreibung der Parther, war unter den Persern das Streben, die alte vaterländische Religion, gereinigt von fremden Elementen, in ihrem ursprünglichen Glanze wiederherzustellen, hervorgerufen worden. Davon war die Folge, daß Streitigkeiten über das, was als reine

Lehre Zoroaster's anzusehen sey, entstanden, insbesondere über manche durch die bisherige religiöse Ueberlieferung unbestimmt gelassene Punkte, wie darüber, ob ein über die beiden einander widerstreitenden Principien erhabenes Urwesen anzunehmen sey. Es wurden zur Untersuchung der Streitfragen Concilien gehalten, es traten vorgebliche Propheten auf, welche nach göttlicher Erleuchtung Alles entscheiden wollten [1]). Die zu einem neuen Schwunge gelangte und allen bisher geduldeten ausländischen Religionen sich feindselig entgegenstellende zoroastrische Religion gerieth jetzt auch mit dem Christenthume, das sich unter der Herrschaft der Parther ungestört hatte verbreiten können, in Kampf. Unter solchen Umständen konnte in einem Manne von lebendigem und tiefem Geiste, wie Mani, der Gedanke sich bilden, daß er dazu berufen sey, eine solche Reformation des durch die Vermischung mit dem Judenthume entstellten Christenthums zu stiften, wodurch dasselbe aus seiner Verbindung mit dem Judenthume herausgerissen und mit Ideen der zoroastrischen Religion in engere Verbindung gesetzt werden sollte. Wie dies später auf Muhamed übertragen wurde, erklärte sich Mani für den von Christus verheißenen Parakleten [2]); er verstand unter diesem keineswegs den heiligen Geist, sondern eine menschliche Person, einen von Christo verheißenen erleuchteten Lehrer, der die durch ihn geoffenbarte Religion in seinem Geiste weiter fortbilden, sie von den aus den Beimischungen Ahriman's, besonders aus der Verschmelzung mit dem Judenthume, herrührenden Verfälschungen reinigen und die Gläubigen zum Bewußtseyn der Wahrheiten führen sollte, welche man in früherer Zeit noch nicht zu fassen im Stande gewesen war. Durch ihn sollte die **vollkommene** Erkenntniß gegeben werden, von welcher auch Paulus als einer erst der Zukunft vorbehaltenen gesprochen habe, 1. Kor. 13, 10 [3]). So konnte sich Mani zugleich den verheißenen Parakleten und den Apostel Christi nennen, wie er den Brief, in welchem er die Grundlehren seines Religionssystems entwickeln wollte (die unter den Manichäern berühmte epistola fundamenti), mit den Worten begann: „Mani, der zum Apostel Jesu Christi Auserkohrene, durch die Erwählung Gottes des Vaters. Das sind die Worte des Heils aus der ewigen und lebendigen Quelle" [4]).

---

1) S. Hyde hist. relig. vet. Pers. p. 276. Mémoires sur diverses antiquités de la Perse par S. de Sacy p. 42.

2) S. Mirkhond bei Sacy p. 294. — Tit. Bostr. c. Manich. lib. III. in Canisii lect. antiq. ed. Basnage und Galland. bibl. patr. T. V. f. 326.

3) S. Acta cum Felice Manichaeo l.b. I. c. 9. Opp. Augustini T. VIII.

4) Augustin. c. epist. fundamenti c. 5.

Er trat in den letzten Zeiten der Regierung des persischen Königs Shapur I. (Sapores) gegen das Jahr 270 zuerst mit diesen Ansprüchen auf. Mit einem feurigen und tiefsinnigen Geiste, einer lebhaften Einbildungskraft verband er mannichfache Kenntnisse und Kunstfertigkeiten, welche er zur Verbreitung seiner Lehre benutzte. Er soll als Mathematiker und Astronom unter seinen Zeitgenossen und Landsleuten [1]) ausgezeichnet gewesen seyn; der Ruf von seiner Malerkunst erhielt sich lange in Persien. Anfangs gelang es ihm, die Gunst jenes Fürsten zn gewinnen; da aber seine nach den Meinungen der Magier ketzerische Lehren bekannt wurden, mußte er, wenn die späteren Sagen richtig sind und nicht etwa nur die verschiedenen Bestandtheile seiner Lehren diese Annahme veranlaßt haben, durch die Flucht sich vor Verfolgungen zu retten suchen. Er machte nun große Reisen nach Ostindien bis nach Sina hin, und hielt sich eine Zeitlang in der Provinz Turkestan auf. Wichtig war auf jeden Fall für den Entwickelungsgang seines Systems sein längerer Aufenthalt in dieser letzten Provinz, wo er mit dem Buddhaismus bekannt wurde und dieser so großen Einfluß auf seinen Geist gewann, daß seiner ganzen Denkweise ein eigenthümliches Gepräge dadurch mitgetheilt wurde und seine Richtung sich dahin erweiterte, alle drei Religionen zu Einer verschmelzen zu wollen. Aus einer der dem Buddhaismus heiligen Grotten ging er hervor mit jenen symbolischen Gemälden, welche die, wie er vorgab, in der Einsamkeit durch göttliche Offenbarungen von ihm vernommenen Lehren veranschaulichen sollten. Noch lange erhielten sich unter den Persern diese Bilder in lebendigem Andenken unter dem Namen des Ertenki-Mani.

Nach dem Tode des Sapores im J. 272 kehrte Mani nach Persien zurück, und er fand bei dessen Nachfolger Hormuz (Hormisdas) mit seinen Gemälden eine gute Aufnahme. Jener wies ihm zu seinem sichern Aufenthalte ein Schloß Namens Deskereh zu Khuzistan in Susiana an. Nachdem dieser Fürst aber keine volle zwei Jahr regiert hatte, folgte ihm Behram (Varanes). Derselbe zeigte sich ihm auch anfangs günstig, aber vielleicht nur aus Verstellung, um ihn und seine Anhänger sicher zu machen. Er ließ zwischen ihm und den Magiern eine Disputation halten, deren Ergebniß war, daß Mani für einen Ketzer erklärt wurde. Da er nicht widerrufen wollte, wurde er lebendig geschunden [2]), seine Haut

1) Die aber wohl keine großen Kenntnisse in diesen Wissenschaften hatten. Höchst wahrscheinlich hing doch in seinem Systeme Vieles, auch wenn man die mythische Einkleidung abzieht, mit einer mangelhaften Kenntniß dieser Wissenschaften genau zusammen.

2) Eine im Orient wohl vorkommende grausame Todesart.

ausgestopft und zum Schrecken für seine Anhänger vor den Thoren der Stadt Djondischapur aufgehängt im J. 277 [1]).

Wir wollen nun zur Entwickelung des buddhaistisch-zoroastrisch-christlichen Systems der Lehre Mani's übergehen.

Es ist eine noch streitige Frage, ob in der Lehre Zoroaster's der absolute Dualismus das Ursprüngliche, und die Annahme eines beiden, dem Ormuzd und dem Ahriman, zum Grunde liegenden gemeinsamen Princips der Abstammung (der end- und anfangslosen Zeit, des Zervan Akarene, entsprechend dem gnostischen αἰών, βυθός, dem neoplatonischen ὄν), erst aus dem spekulativen Bedürfnisse, die Zweiheit auf eine höhere Einheit zurückzuführen hervorgegangen ist, oder ob die Anerkennung einer solchen Ureinheit das Ursprüngliche, und diese durch die vorherrschende dualistische Beziehung des Lebens nur in dem Bewußtseyn zurückgedrängt worden. Aus der von dem persischen Feldherrn und Großvezier Mihr Nerseh nach seinem Einrücken in Armenien im J. 450 erhaltenen Proklamation [2]) erhellt, daß damals die Anerkennung eines Urwesens, welches vor dem in der Schöpfung hervorgetretenen Gegensatze da war, zur persischen Rechtgläubigkeit gerechnet wurde. Wir finden hier eine Auffassung, welche jener gnostischen den Dualismus auf einen Monismus zurückführenden [3]) und den Gegensatz des Guten und Bösen als etwas in dem Entwickelungsprozesse des Lebens aus Gott Nothwendiges setzenden verwandt ist. Der erste Keim des Bösen wird hier von dem höchsten Wesen, dem großen Gott Zervan selbst abgeleitet. Es ist dies das Vielleicht, welches Gott sprach, das Princip des Zweifels, der Ungewißheit, welches einmal hervortreten mußte, ehe Alles zu zu einem sicheren und vesten Daseyn sich ausbilden konnte [4]). Die entgegengesetzte Lehre von einem absoluten Dualismus wurde durch die magusäische Sekte behauptet [5]), und dieser Auffassungs-

1) Die Chronologie ist hier freilich sehr ungewiß.

2) Zuerst mitgetheilt von St. Martin in seinem mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie. Paris 1819. T. II. p. 472, vollständiger nach einer andern Recension in der von dem armenischen Bischof Elisäus verfaßten Geschichte der Religionskriege zwischen den Armeniern und Persern, von dem Prof. Neumann aus dem Armenischen in das Englische übersetzt. London 1830. S. 11 u. d. f.

3) S. oben S. 51.

4) Diese merkwürdige Ansicht in den Worten: „Ehe Himmel und Erde waren, betete der große Gott Zrvan tausend Jahre und sprach: „Ob ich vielleicht einen Sohn, Vormist (Ormuzd) genannt, erhalten sollte, der Himmel und Erde erschaffen wird?" und er erzeugte zwei in seinem Leibe, den Einen vermöge seines Gebets, den andern, weil er vielleicht sagte." Der Erstgeborene war Ahriman, der Sohn des Zweifels, das Princip, welches Alles in Frage stellt. Wir erkennen hier die Quelle späterer christlicher Sekten, in denen der Satan als der Erstgeborene bezeichnet wird.

5) S. Schahristani bei Hyde l. c. p. 295.

weise folgte Mani. So konnte er durch den parsischen Dualismus in den buddhaistischen Gegensatz des Geistes und der Materie hinüberleiten.

Er setzte demnach zwei einander absolut entgegengesetzte Principien mit ihren entgegengesetzten Schöpfungen: Von der einen Seite Gott, das Urgute, von dem nur Gutes kommen kann, von dem alles Zerstören, Strafen, Verderben fern ist, das Urlicht, von dem lauter Licht ausströmt, — von der andern Seite das Urböse, das nur zerstörend, auflösend würken kann, dessen Wesen wildes, sich selbst widerstreitendes Toben ist, die Materie, die Finsterniß, von der lauter ihr entsprechende Mächte ausströmen, eine Welt voll Rauch und Nebel und zugleich voll des Feuers, das nur brennt, nicht leuchtet. Diese beiden Reiche bestanden ursprünglich ganz getrennt von einander. Der höchste Gott, der König des Lichtreiches, als Urquell einer ihm verwandten Emanationswelt, mit ihm zunächst verbunden jene Aeonen, die Kanäle der Lichtverbreitung aus dem Urlichte, auf welche als Repräsentanten des höchsten Gottes dessen Name selbst übertragen wird, welche daher Gottheiten heißen können, unbeschadet der dem Urwesen allein gebührenden Ehre [1]). In dem Briefe, in welchem Mani die Grundlehren der Religion vortrug [2]), schilderte er diesen höchsten Gott an der Spitze seines Lichtreiches so [3]): „Ueber das Lichtreich herrschte Gott der Vater, ewig in seinem heiligen Geschlechte, herrlich in seiner Macht, der Wahrhafte nach seinem Wesen selbst, stets selig in seinem eigenen ewigen Seyn, der in sich trägt die Weisheit und das Bewußtseyn seines Lebens, mit welchem er die zwölf Glieder seines Lichts, das heißt die überschwenglichen Reichthümer seines eigenen Reiches, umfaßt. In jedem seiner Glieder sind tausende unzähliger und unermeßlicher Schätze verborgen. Der Vater selbst aber, der herrlich ist in seinem Ruhme, unbegreiflich in seiner Größe, hat mit sich verbundene selige und glorreiche Aeonen, die weder an Zahl noch Größe zu schätzen sind, mit welchen dieser heilige und großherrliche Vater lebt, da in seinem erhabenen Reiche kein Dürftiger, kein Schwacher wohnt. Seine glänzenden Reiche sind aber auf der seligen Erde des Lichts in solcher Art gegründet, daß sie von Keinem je schwankend gemacht oder erschüttert werden könnten“ [4]). Die Mächte der Finsterniß waren in wildem Toben unter einander begriffen, bis sie in ihrem blinden Treiben

1) Wie die Amschaspands, Ized der Parsenreligion.
2) Der epistola fundamenti.
3) Augustin contra epist. fundamenti c. 13.
4) Diese Erde des Lichts dachte sich Mani nicht als etwas von dem höchsten Urwesen Verschiedenes, sondern Alles nur als Gestaltung des Einen göttlichen Lichtwesens.

dem Lichtreiche so nahe kamen, daß zum Erstenmale ein Schimmer aus dem ihnen bisher ganz unbekannten Reiche zu ihnen herableuchtete. Nun vergaßen sie ihre Streitigkeiten unter einander, und von dem Glanze des Lichts unwillkührlich angezogen, vereinigten sie sich mit einander, in das Lichtreich einzudringen, etwas von diesem Lichte sich anzueignen [1]). Es scheint nun inconsequent zu seyn, wenn Mani, der dem Reiche des Lichts eine unerschütterliche Vestigkeit zugeschrieben hatte, von einer demselben drohenden Gefahr, welche Verwahrungsmaaßregeln nothwendig machte, reden und so sich ausdrücken konnte: „Da der Vater des seligsten Lichts eine große Verheerung aus der Finsterniß aufsteigen und seine heiligen Aeonen bedrohen sieht, wenn er nicht eine besondere göttliche Macht [2]) ihnen entgegenstellte, das Geschlecht der Finsterniß zugleich zu besiegen und zu vertilgen, — damit nach Vertilgung desselben den Bewohnern des Lichts Ruhe zu Theil würde" [3]). Simplicius und Euodius haben ihm in der That hier einen Widerspruch mit sich selbst zum Vorwurf gemacht; aber diese Beschuldigung trifft mehr die mythische oder symbolische Darstellungsweise, als den darin verhüllten Gedankenzusammenhang. Der Grundgedanke bei dem Mani, wie bei den Gnostikern, ist der, daß die dem Göttlichen widerstrebende blinde Naturkraft, durch die Vermischung mit demselben gezähmt und besiegt, durchaus ohnmächtig gemacht werden sollte. Und so leitet Mani die zoroastrische Anschauungsweise in die buddhaistische über, daß die Natur, indem sie den Geist herabzieht, zertheilt und fesselt, ihre eigene Auflösung herbeiführen sollte, das letzte Ziel, daß von der entgeisteten Natur nur der todte Schlacke übrig bleibe und dieser der gänzlichen Vernichtung anheimfalle [4]). Bis zu diesem allerletzten Ergebnisse der buddhaistischen Weltanschauung schritt Mani freilich in seiner Eschatologie nicht fort, wie wir sehen werden.

Der König des Lichtreiches ließ zur Bewachung der Grenze

---

1) Man erkennt die zum Grunde liegende Idee, daß das Böse mit sich selbst in Streit ist und nur im Kampfe gegen das Gute sich vereinigt — die anziehende Kraft, mit der das Gute auch auf das Böse selbst einwirkt, was freilich mit der dualistischen Behauptung von einem absolut Bösen in Widerspruch steht.

2) Aliquod nimium ac praeclarum et virtute potens nomen. Auch in dem zoroastrischen System die Amschaspands als bewaffnete Kämpfer für das Lichtreich dargestellt.

3) Die epistola fundamenti in dem vielleicht von dem Bischof Euodius von Uzala in Numidien herrührenden Buche de fide contra Manichaeos c. 11. (zu finden in dem Appendix zu dem achten Bande der Benediktinerausgabe des Augustinus.)

4) S. Schmidt's Abhandlung über die tausend Buddha's. S. die Memoiren der Petersburger Akademie. 1834. Bd. II. S. 66.

desselben den Aeon: die Mutter des Lebens[1]), emaniren. Es zeigt schon der Name dieses Genius an, daß er die höchste Weltseele darstellt, daß das göttliche Leben nun aus der Einheit des Lichtreichs in die Vielheit sich zerspalten und in dem Kampfe mit dem Ungöttlichen zu einzelnem, eigenthümlichem Daseyn sich entwickeln sollte. Die Mutter des Lebens konnte, wie die *ἄνω σοφία* des valentinianischen Systems, von dem Reiche der Finsterniß noch nicht afficirt werden; — auch hier die Unterscheidung zwischen der dem Lichtreiche angehörenden höheren Weltseele und einem Abglanze derselben, der sich mit dem Reiche der Finsterniß vermischt[2]). Diese Mutter des Lebens erzeugt den Urmenschen, um ihn den Mächten der Finsterniß entgegenzustellen, — die Idee von der Würde der menschlichen Natur, welche wir schon bei den Gnostikern bemerkten[3]). Der Urmensch geht mit den fünf reinen Elementen, Feuer, Licht, Luft, Wasser, Erde, zum Kampfe aus. Hier erkennt man wieder die von dem Parsismus entlehnten Anschauungsformen, die Verehrung einer ursprünglich reinen Natur, die nur durch die Einmischung Ahriman's getrübt worden; auch nach der parsischen Lehre wird in den ursprünglichen Elementen ein aus dem Lichtreiche ausgeströmtes Leben anerkannt, sie werden als Mitkämpfer gegen den zerstörenden Einfluß Ahriman's — durch ihre fruchtbringende, belebende Kraft — angerufen. Dies wäre aber ein der buddhaistischen Anschauungsweise von der Natur widerstreitendes Element, und wir müßten darin den überwiegenden Einfluß des zoroastrischen Geistes erkennen. Doch wird dies bei Mani dadurch modificirt, daß hier nicht von den Elementen der würklichen Natur die Rede ist, sondern von den Elementen einer höheren Welt, von dem, was selbst nur eine Ausstrahlung und Offenbarungsform des göttlichen Wesens ist[4]). Wenn Mani den fünf reinen Elementen des Lichtreiches die fünf Elemente des Reiches der Finsterniß entgegenstellt, fragt es

---

1) *Μήτηρ τῆς ζωῆς.*

2) Simplicius in Epictet. f. 187, ed. Salmas. schildert die manichäische Lehre treffend in dieser Hinsicht: *Οὔτε τὸ πρῶτον ἀγαθὸν κακύνεθαι λέγουσιν, οὔτε τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τὰ προσεχῶς αὐτῷ συνόντα, τὴν μητέρα τῆς ζωῆς καὶ τὸν δημιουργὸν* (das *ζῶν πνεῦμα*) *καὶ τοὺς ἐκεῖ αἰῶνας.*

3) Der *πρῶτος ἄνθρωπος* Mani's zu vergleichen mit dem *προών ἄνθρωπος* der Valentinianer, dem Adam Kadmon und besonders dem Kajomorts der Zendavesta, über den sich dort manches Aehnliche findet. Höchst wahrscheinlich nahm Mani diese parsische Idee in sein System auf, und wir werden nachher sehen, wie er auch von dieser Seite in dem Buddhaismus Verwandtes finden konnte.

4) Quinque elementa nihil aliud quam substantia Dei. Augustin. contra Faustum l. XI. c. 3.

sich nur, ob die Idee, daß das Böse immer das Nach- und Zerrbild des Guten sey, oder die Idee, daß aus dem Lichtreiche zur Bekämpfung des Reiches der Finsterniß Gestaltungen, die den letzten ähnlich scheinen, hervorgehen mußten, zum Grunde liegt. Auf alle Fälle soll erklärt werden, wie die sichtbare Natur dadurch, daß die Materie oder das Reich der Finsterniß göttliches Wesen oder Elemente von der Substanz des Geistes an sich gerissen hat, entstanden ist, und dies entspricht ganz der buddhaistischen Anschauungsweise.

Aber jener Urmensch unterliegt im Kampfe, er geräth in Gefahr, in dem Reiche der Finsterniß zu versinken; da betet er zu dem Könige des Lichtreiches, und dieser läßt ihm zur Hülfe den lebendigen Geist emaniren[1]). Dieser hebt ihn wieder zum Lichtreiche empor; aber schon war es den Mächten der Finsterniß gelungen, einen Theil von der Waffenrüstung des ersten Menschen, einen Theil von seinem Lichtwesen zu verschlingen; das ist die nun mit der Materie vermischte Weltseele[2]). Auch hier zeigt sich die Verwandtschaft mit gnostischen Ideen, auch nach diesen wurde die *κάτω σοφία* durch den ihr zur Hülfe gesandten Soter zwar aus dem Reiche der Hyle gerettet; aber doch war nun einmal ein Same des göttlichen Lebens in die Materie hinabgefallen und dieser mußte einen Läuterungs- und Entwickelungsprozeß hindurchgehen. Es mußte so geschehen; durch die magische Kraft des göttlichen Lebens, des Lichts der Seele oder des Geistes sollte das wildtobende Reich der Finsterniß unwillkührlich besänftigt und endlich ohnmächtig gemacht werden[3]). Die Bezähmung jener tobenden blinden Naturkraft ist eben das Ziel der Weltbildung. Mani soll seine Lehre durch dieses Gleichniß anschaulich zu machen gesucht haben: Ein guter Hirt sieht einen Löwen auf seine Heerde sich stürzen, er gräbt eine Grube und wirft einen Bock in dieselbe hinein, gierig läuft der Löwe herzu, um den Bock zu verschlingen, aber er fällt dabei in die Grube, und er kann nicht wieder aus derselben sich hinaufhelfen. Doch dem Hirten gelingt es nun, den Bock heraufzuziehen und den Löwen in der Grube eingeschlossen zu halten und ihn dadurch für seine Heerde unschädlich zu machen[4]):

---

1) Das *ζῶν πνεῦμα* kommt auch vor in den gnostischen, vieles dem Manichäismus Analoge enthaltenden Actis Thomae, ed. Thilo, p. 17.

2) Die *ψυχὴ ἁπάντων*.

3) Titus von Bostra c. Manich. lib. I. c. 12 schildert die manichäische Lehre treffend so: *Ὁ ἀγαθὸς δύναμιν ἀποστέλλει τινὰ, φυλάξουσαν μὲν δῆθεν τοὺς ὅρους, τὸ δ' ἀληθὲς δέλεαρ ἐσομένην εἰς ἀκούσιον τῇ ὕλῃ σωφρονισμόν, ἐδέθη τρόπον τινὰ ὥσπερ θηρίον.*

4) Disputat. c. Archelao c. 25. Dies Gleichniß trägt ganz das Gepräge der Aechtheit, ist wenigstens im Geiste des Manichäismus und des Buddhaismus.

so wird das Reich der Finsterniß unschädlich gemacht, die von demselben verschlungene Seele zuletzt gerettet und wieder zu dem Verwandten zurückgeführt.

Nachdem nun der lebendige Geist den Menschen wieder zum Lichtreiche emporgehoben hatte, begann er die Veranstaltungen zu dem Läuterungsprozesse der mit dem Reiche der Finsterniß vermischten Seele, was die Ursache der ganzen Weltbildung und das Ziel des ganzen Weltlaufes ist [1]). Den Theil der Seele, welcher durch die Vermischung mit der Materie oder dem Wesen der Finsterniß nicht afficirt worden war, hob er über die Erde empor, daß sie in der Sonne und im Monde ihren Sitz haben und von da aus dahin würken sollte, die durch das Reich der Finsterniß gefangen gehaltene, durch die ganze Natur verbreitete, verwandte Seele vermittelst des Läuterungsprozesses der vegetativen und animalischen Lebensentwickelung zu befreien und wieder an sich zu ziehen.

Seiner buddhaistisch-zoroastrischen Weltanschauung gemäß sah Mani denselben Kampf des Ormuzd und des Ahriman, des Geistes und der Materie, denselben Läuterungsprozeß in der physischen wie in der moralischen Welt. Er vermischte aber in der Art, wie er dies durchführte, das physikalische und ethische Element, im Widerstreite mit dem Wesen des Christenthums, welches, die Religion von der Naturanschauung freimachend, diese beiden Elemente von einander sondern ließ. Wie Sonne und Mond in dem parsischen Religionssysteme bei dem Kampfe zwischen Ormuzd und Ahriman in der physischen und geistigen Welt, bei der Leitung des allgemeinen Entwickelungs- und Läuterungsprozesses einen bedeutenden Platz einnehmen, so auch in dem Systeme Mani's. Ohngefähr was das zoroastrische System von dem Mithras, als dem Genius (Ized) der Sonne, lehrte, das übertrug Mani auf seinen Christus, — die von der Sonne und von dem Monde aus würkende reine Seele. Wie er die Seele von dem Urmenschen abstammen ließ, so deutete er dahin den biblischen Namen „Menschensohn" (*υἱὸς ἀνθρώπου*), und wie er die reine, freie, in der Sonne thronende Seele und die ihr verwandte, durch die ganze Natur verbreitete, durch die Vermischung mit der Materie getrübte, gefangene Seele von einander unterschied, so unterschied er daher auch einen über alle Berührung mit der Materie erhabenen, keinem Leiden unterworfenen und einen in der Materie gleichsam gekreuzigten, leidenden Menschensohn [2]). Wo aus dem finsteren Schooße der

---

1) Aehnlich wie in dem valentinianischen Systeme der Soter würkt, nachdem er zuerst die Sophia emporgehoben hat.

2) Der *υἱὸς ἀνθρώπου ἐμπαθής* und der *υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθής*.

Erde der eingestreute Same hervortreibt, zur Pflanze, zur Blüthe und zur Frucht sich entwickelt, sah Mani die siegreiche Entwickelung des von den Banden der Materie sich nach und nach freimachenden Lebensprincips; er sah, wie die lebendige Seele, welche in den Gliedern der Fürsten der Finsterniß gefangen gehalten wird, aus derselben erlöset, sich frei erhebe und sich mit der ihr verwandten reinen Luft vermische, wo die Seelen vollkommen geläutert in die Lichtschiffe (der Sonne und des Mondes) hinaufsteigen, welche ihnen bereitet sind, um sie in ihr Vaterland überzuführen. Was aber noch mannichfache Flecken an sich trage, werde ihnen durch die Gewalt der Hitze nach und nach theilweise entlockt, und vermische sich mit allen Bäumen, Pflanzungen und Saaten.

So viel als Probe seiner mystischen Naturphilosophie, die bald in sonderbaren, zuweilen selbst unzüchtig klingenden Mythen, welche aber der orientalischen Einbildungskraft nichts Auffallendes waren, bald in den Hüllen christlicher Ausdrücke vorgetragen wurde. So konnten die Manichäer von einem leidenden Menschensohne, der an jedem Holze hängt, von einem in jeder Seele und in der ganzen Welt gekreuzigten Christus reden, sie konnten die Symbole des leidenden Menschensohnes im Abendmahle nach ihrem Sinne deuten. Eben so gut oder vielmehr mit größerem Rechte — denn diese Vermischung der Religion mit der Naturlehre war mehr heidnisch als christlich — konnten die Manichäer heidnische Mythen als Hülle für ihre Ideen gebrauchen; so war ihnen der von den Titanen zerrissene Knabe Dionysos nach den bacchischen Mysterien nichts Andres als die von den Mächten der Finsterniß verschlungene Seele, das von der Materie zerspaltene göttliche Leben [1]).

1) S. Alex. Lycopol. c. 5. — Hier einige besonders charakteristische manichäische Stellen zum Belege der gegebenen Entwickelung. Aus Mani's Schrift Thesaurus: „Viva anima, quae earundem (adversarum potestatum) membris tenebatur, hac occasione laxata evadit, et suo purissimo aëri miscetur: ubi penitus ablutae animae adscendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectionem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae. Id vero, quod adhuc adversi generis maculas portat, per aestum atque calores particulatim descendit, atque arboribus caeterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur.“ Euodius de fide c. 10. Aus dem Briefe Mani's an die Jungfrau Menoch: „Agnoscendo ex quo genere animarum emanaveris, quod est confusum omnibus corporibus et saporibus et speciebus variis cohaeret.“ Augustini opus imperfectum contra Julian. lib. III. §. 172. Eine Stelle des Manichäers Faustus aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, in welcher der heilige Geist als die durch die Luft auf den Läuterungsprozeß der Natur einwürkende, belebende und befruchtende Kraft Gottes, und die Lehre von der Geburt Christi von der Jungfrau (welche die Manichäer als Doketen im eigentlichen Sinne nicht zugeben konnten) als ein Symbol von der Geburt jenes Jesus patibilis aus dem jungfräu-

Es drohte nun den Mächten der Finsterniß die Gefahr, daß durch die Einwürkung des Sonnengeistes auf den Läuterungsprozeß der Natur alles in ihren Gliedern gefangen gehaltene Licht und Leben ihnen nach und nach entzogen würde, die von ihnen an sich gerissene Seele, welche nach Entfesselung strebt, welche von dem verwandten Sonnengeiste angezogen wird, sich immer mehr frei macht und verflüchtiget, so daß am Ende das Reich der Finsterniß alles geraubten Lichts wieder beraubt, seiner inneren Häßlichkeit und seinem Tode ganz preisgegeben würde. Was war zu thun? Es mußte ein Wesen erzeugt werden, in welchem die sich zu entfesseln strebende Seele der Natur vestgebannt würde, in welchem sich alles zerstreute Licht und Leben der Natur, Alles, was die Mächte der Finsterniß in ihren Gliedern gefangen hielten und was ihnen durch die Macht der Sonne immer mehr abgelockt wurde, concentrirte: das ist der Mensch, das Bild jenes Urmenschen, daher schon durch seine Gestalt über die Natur zu herrschen bestimmt [1]). Die Sache verhält sich so. Die erhabene Lichtgestalt des Urmenschen (welche wahrscheinlich auch dem in der Sonne thronenden Menschensohne eigen war) [2]) leuchtet von der Sonne in das Reich der Finsterniß oder der materiellen Natur hinab; die Mächte der Finsterniß werden von Sehnsucht nach der Lichtgestalt, aber auch von Bestürzung ergriffen. Ihr Fürst spricht nun zu ihnen: „Was scheint euch jenes große Licht zu seyn, das dort aufgeht? Seht doch, wie es den Pol erschüttert, wie es so viele unsrer Mächte zu Boden schlägt! Daher ist es billig, daß ihr mir vielmehr Alles, was ihr von Licht in euren Kräften habt, darreichet: so werde ich von jenem Großen, welcher glorreich erschienen ist, ein Bild machen, durch welches wir werden herrschen können und einst von unserm Aufenthalte in der Finsterniß uns befreien werden.“ — Also die menschliche Natur das Bild eines höheren Daseyns in dieser finsteren Welt, wodurch das Höhere selbst hier soll angezogen und vestgehalten werden. — Da sie dies vernahmen und lange mit sich zu Rathe gegangen waren,

---

lichen Schooße der Erde durch die Einwürkung der Kraft des heiligen Geistes dargestellt wird: „Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aëris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cujus ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno. Quapropter et nobis circa universum (alle Erzeugnisse der Natur als Offenbarungen desselben, in der Gefangenschaft der Materie leidenden göttlichen Lebensprincips, desselben Jesus patibilis) et vobis similiter erga panem et calicem par religio est.“ Augustin. c. Faust. lib. XX.

1) Vergl. die verwandte Lehre der Ophiten.

2) Alexand. Lycopolit. c. 4: *Εἰκόνα δὲ ἐν ἡλίῳ ἑωρᾶσθαι τοιαύτην οἷόν ἐστι τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος.*

hielten sie es für das Beste, das Verlangen zu erfüllen, denn sie vertrauten nicht, dies Licht lange bei sich behalten zu können[1]; daher hielten sie es für besser, es ihrem Fürsten anzubieten, indem sie nicht verzweifelten, daß sie auf diese Weise die Herrschaft würden erlangen können. Die Mächte der Finsterniß begatten sich nun unter einander, und sie erzeugen Kinder, in denen sich ihre gemeinsamen Naturen und Kräfte wieder darstellen, in denen sich Alles, was sie vom Wesen der Finsterniß und des Lichts in sich haben, reproducirt. Alle diese ihre Kinder verschlingt der Fürst der Finsterniß, er concentrirt dadurch in sich alles in den einzelnen Mächten der Finsterniß zerstreute Lichtwesen, und er erzeugt nun den Menschen, und in diesem vereinigen sich daher alle Kräfte des Reiches der Finsterniß und des Lichtreiches, welche sich hier mit einander vermischt hatten, — der Mensch daher ein Mikrokosmus, ein Abbild der ganzen Welt des Lichts und der Finsterniß, ein Spiegel aller Mächte des Himmels und der Erde[2]. Was hier erzählt ist, wiederholt sich noch immerfort im Laufe der Natur, wenn bei der Geburt eines Menschen die wilden Kräfte der Materie, die Mächte der Finsterniß sich mit einander begattend die menschliche Natur erzeugen, in der sie Alles, was sie höheren und niederen Lebens haben, zusammenmischen, in der sie die von ihnen gefangen gehaltene, nach Verflüchtigung strebende Seele der Natur zu fesseln suchen.

Wir müssen hier in der manichäischen Lehre die symbolische mythische Darstellungsweise, welche den Anschauungsformen des Parsismus sich anschließt, und die zum Grunde liegenden von Mani mit klarem Bewußtseyn aufgefaßten Ideen, welche den Lehren des Buddhaismus entsprechen, von einander unterscheiden. Mani selbst sagt, daß das, was damals geschah, sich noch immer wiederhole bei der Erzeugung eines Menschen, wo die den menschlichen Leib bildende Natur des Bösen die Materie, die Kräfte des Lichts ver-

1) Das ist die Hauptsache.

2) Mani in dem siebenten Buche des Werkes, das den Namen Thesaurus führte, bei Augustin. de natura boni c. 46: „Construebantur et contexebantur omnium imagines, coelestium ac terrenarum virtutum: ut pleni videlicet orbis id, quod formabatur, similitudinem obtineret.“ Wir sind der von Mosheim bestrittenen Konstruktionsweise des manichäischen Systems gefolgt, nach welcher der Mensch später, als die übrige Natur, eben um die fliehende Seele in der Natur festzuhalten, geschaffen worden wäre. Für diese Auffassung sprechen alle Stellen in den Quellenstücken am meisten, und die ganze Analogie des manichäischen Systems bestätigt dies. Vergl. Baur's Werk über das manichäische Religionssystem S. 120 ff. Eine Stelle des Alexander von Lykopolis, welche mir früher dagegen zu seyn schien, hat Baur richtiger erklärt.

schlinge, um durch Vermischung der Kräfte des Lichts und der Finsterniß den Menschen zu bilden [1]). Aus diesen Worten erhellt ja deutlich, daß das Handeln des Fürsten der Finsterniß, wie es in jener Dichtung dargestellt wird, die Operation, durch welche in der Werkstätte der den Geist verschlingenden Natur der Mensch gebildet wird, sinnlich veranschaulicht werden sollte. Es ist wohl nur eine andere mythische Darstellungsform derselben Idee, wenn gesagt wird, daß die Mächte der Finsterniß, um jenem sie bedrohenden Loose der Entgeistung, was ihr gänzlicher Untergang seyn würde, auszuweichen und den Geist in ihrer Region vestzuhalten, sich vereinigen, den Menschen zu schaffen, wahrscheinlich nach dem Bilde jenes himmlischen Urmenschen, daß diese Gestalt eine bezaubernde Macht über die zu ihrem Urquell hinstrebende Seele ausübe und sie dadurch hierher gebannt werde [2]), gleichwie nach der buddhaistischen Lehre der Fürst der Schimnu's durch mancherlei Reize und Lockungen die Seelen in seinem Reiche vestzuhalten und sie daran, daß sie sich zum Nirwana erheben, zu hindern sucht. In allen diesen Darstellungsformen finden wir dieselbe Grundidee, die Bezeichnung des Verhängnisses, nach welchem der Geist in der Natur vestgehalten, aber doch durch den Durchgangspunkt des menschlichen Organismus seiner Freiheit zugeführt wird.

Wenn die in den übrigen Reichen der Natur zerstreute und zertheilte Seele, oder das Lichtwesen durch das Vorherrschen der Materie sich seiner selbst bewußt zu werden gehindert wird, so gelangt hingegen die in dem Menschen concentrirte Lichtnatur zur bewußten und freien Entwickelung. Der in der übrigen Natur von der Materie gefesselte Geist wird erst in dem Menschen von diesen Fesseln frei, kommt erst hier zu sich selbst. Hier erst beginnt das Reich des Bewußtseyns und der Freiheit, der aus den Banden der Naturnothwendigkeit emancipirte Geist. Der Mensch nimmt daher in dem manichäischen Systeme, wie in dem buddhaistischen, den

---

1) Augustin. de natura boni c. 46: Sicuti etiam nunc fieri videmus, corporum formatricem naturam mali inde vires sumentem figurare, ita etiam antedictus princeps etc.

2) S. Titus von Bostra in der Vorrede zu dem dritten Buche seines Werkes gegen die Manichäer in Canisii lect. antiqu. ed. Basnage, (Antverp. 1725) T. I. f. 137: *Ἕκαστος τῶν τῆς ὕλης ἀρχόντων ἐμόρφωσεν ἑαυτὸν εἰς θήραμα τῆς ψυχῆς*, und von Adam, als ihrem Gebilde *ὄργανον ἐπιθυμίας καὶ δέλαρ τῶν ἄνωθεν ψυχῶν*. Und wie hier als etwas einmal Beginnendes dargestellt wird, was bei der Zeugung der Menschen sich immer fortsetzt, Mani in seinem Briefe an die Jungfrau Menoch in Augustin. opus imperfect. contra Julian. l. III. c. 174: Sicut auctor animarum Deus est, ita corporum auctor per concupiscentiam diabolus est, ut in viscatorio (analog jener ersten Lockspeise, wodurch die Seele in den Körper gebannt worden) per concupiscentiam mulieris, unde diabolus aucupatur etc.

höchsten Standpunkt ein, er macht den durch das Handeln der Freiheit bedingten Uebergangspunkt zur vollkommenen Entfesselung des ganz aus dem Banne der Natur, aus dem Kreislaufe der Metempsychose zur Wiedervereinigung mit dem Lichtreiche sich erhebenden Geistes; nach dem buddhaistischen Systeme ist er der nothwendige Durchgangspunkt zum Nirwanawerden [1]).

Wie die allgemeine Weltseele die Materie im Ganzen, den großen Weltkörper, sich zu unterwerfen sucht, so sollte die von Einem Ursprunge mit ihr herstammende menschliche Seele diese Körperwelt im Kleinen regieren. „Die erste Seele, — sagt Mani — welche von dem Gott des Lichts ausgeflossen ist, empfing dieses Gebilde des Körpers, um dasselbe durch ihren Zügel zu regieren [2]).“ Die Seele des ersten Menschen, als dem Urquell des Lichtreichs noch näher stehend, war daher mit vorzüglichen Kräften begabt.

Der erste Mensch bestand aber, wie jeder seiner Nachkommen, aus zwei entgegengesetzten Elementen, einer noch in dem vollen Besitze ihrer ursprünglichen Kraft lebenden, von dem Lichtreiche herstammenden und demselben verwandten Seele [3]), und einem von dem Reiche der Finsterniß herstammenden Leibe mit einer demselben verwandten Seele, dem eben daher stammenden blinden, materiellen Begehrungsvermögen, die dem Göttlichen widerstrebende wilde Naturkraft (die ψυχὴ ἄλογος)[4]). Dieses dem Reiche der Finsterniß verwandte

---

1) Nach der buddhaistischen Lehre ist der Mensch in dieser Hinsicht sogar über die eines ungetrübt-seligen und viele Weltperioden hindurch dauernden Lebens sich erfreuenden Götter erhaben; denn wie alles individuelle Daseyn, muß auch das Leben der Götter zuletzt ein Ende nehmen, nur in dem Nirwana ist eine über allen Wechsel erhabene ewige Ruhe zu finden. Durch die kurze Dauer seines Daseyns und die mannichfachen Versuchungen und Leiden, welche ihn treffen, wird der Mensch nach jenem höchsten Ziele zu streben gemahnt. Die Götter aber können, da eine solche Mahnung ihnen fehlt, jenem höchsten Ziele leicht entrückt werden, so daß sie, an ihr individuelles Daseyn, welches doch eine der wandelbaren Formen des Geistes ist, gefesselt, darüber hinauszustreben vergessen. Dem Menschen sind in dieser Welt der Versuchungen und Kämpfe mannichfache Mittel durch eine Reihe von Verdiensten, die das Schicksal bedingenden Thaten, für das Nirwana sich würdig zu machen, gegeben, den Göttern aber fehlen diese Gelegenheiten. S. Schmidt's angeführte Abhandlungen Bd. II. S. 37. 1834.

2) Operae pretium est, avertere, quia prima anima, quae a Deo luminis manavit, accepit fabricam istam corporis, ut eam fraeno suo regeret. Worte Mani's in seinem Briefe an die Jungfrau Menoch in August. opus imperfect. c. Julian. lib. III. §. 186. T. X. opp. ed. Benedictin. P. II. f. 1122. Paris 1690.

3) Quasi de primae facta flore substantiae (nämlich lucis Dianae), sagt Mani in seinem Briefe an einen Patricius. L. c.

4) Baur hat nachzuweisen gesucht, daß die Annahme zweier Seelen im Menschen, welche sich nicht aus Worten Mani's selbst als manichäische Lehre nachweisen läßt, etwas derselben Fremdartiges sey. Es mag wohl seyn, daß der Ausdruck „zwei Seelen“ etwas dem Manichäismus Fremdes ist, da

Element gab den Anschließungspunkt für die Einflüsse desselben. Die Mächte der Finsterniß mußten nun erkennen, wie die in dem Menschen sich concentrirende Lichtnatur dadurch mächtiger wurde, und sie mußten dieselben Künste, durch welche sie die zuerst in ihr Reich herabgesunkenen Lichtelemente in demselben vestzuhalten gesucht hatten, fernerhin anwenden, um diesen in der menschlichen Natur concentrirten Geist, der sich von den Banden der Materie frei zu machen und zu seinem Urquell sich erheben zu wollen drohte, unter dem Banne ihres Reiches gefangen zu halten. Deshalb mußten sie ihn durch Reize aller Art zur Welt herabzuziehen suchen Sie luden den Menschen ein, wie dies symbolisch ausgedrückt wird, von allen Früchten der Bäume des Paradieses zu genießen. Nur wollten sie ihn abhalten, von dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen zu essen, d. h. sie wollten das Bewußtseyn von dem, was seiner wahren Natur gemäß sey und was mit derselben in Widerspruch stehe, in ihm unterdrücken, ihn verweltlichen. Doch ein Engel des Lichts oder Christus selbst (der Sonnengeist) würkte ihren Täuschungskünsten entgegen. Dies war die Wahrheit, welche von dem manichäischen Standpunkte aus in der Erzählung der Genesis von dem Paradiese und der verbotenen Frucht gefunden wurde. Man glaubte nur in der Darstellung jener Urkunde den trübenden Einfluß des bösen Princips darin zu erkennen, wenn die Rollen umgekehrt worden, und, was den Mächten der Finsterniß hätte zugeschrieben werden sollen, auf Gott, was dem Genius des Lichts, auf die Schlange, das Symbol des Ahriman, übertragen worden [1]).

---

nach der Lehre Mani's Seele, Geist, Licht, Göttliches identische Begriffe sind. Aber die Sache selbst, welche die Gegner des Manichäismus von ihrem Standpunkte mit diesem Namen bezeichnet haben, die Annahme eines solchen der Materie verwandten bewegenden Princips, die Quelle der sündhaften Begierde, paßt wohl zu dem manichäischen Systeme.

1) Diese Auffassungsweise müssen wir dem Mani zuschreiben, wenn wir das, was als von dem manichäischen Standpunkte gesprochen in der Vorrede zum dritten Buche des Titus von Bostra gegen die Manichäer am Ende angeführt wird, als die Gedanken des Mani selbst enthaltend, ansehen dürfen. Wenigstens kann ich nicht mit Baur etwas, was zu den übrigen Ideen Mani's nicht passen sollte, darin finden; sondern wie ich es mit Rücksicht auf Baur's Einwendungen entwickelt habe, scheint es mir zu dem Geiste und Gedankenzusammenhange dieses Mannes sehr gut zu passen, wenngleich ich zugebe, daß es kein nothwendiges Glied des manichäischen Systems bildet, und daß möglicher Weise erst ein Späterer die Urkunde der Genesis von dem manichäischen Standpunkte sich so zurechtgelegt haben könnte. Auch Augustin spricht dafür, daß dies manichäische Lehre war, de Genesi contra Manichaeos lib. II. §. 39: Sic isti credunt, quod serpens ille Christus fuerit et Deum, nescio quem gentis tenebrarum illud praeceptum dedisse confingunt, tanquam invideret hominibus scientiam boni et mali.

Da nun so die Mächte der Finsterniß ihre Machination gegen den in der menschlichen Natur concentrirten Lichtgeist, den sie durch mannichfache Reize in dem Banne der Natur gefangen erhalten wollten, vereitelt sahen, so versuchten sie ein anderes Mittel. Sie verleiteten den ersten Menschen durch die ihm zugesellte Eva sich dem fleischlichen Triebe hinzugeben, dadurch seiner Lichtnatur untreu zu werden und sich zum Knechte der Natur zu machen. Davon war nun die Folge, daß die Seele, welche in ihrer ursprünglichen Kraft in das Lichtreich sich erheben sollte, durch die Fortpflanzung sich zertheilte und von Neuem in materielle Körper gebannt wurde, daß die Mächte der Finsterniß das, was sie bei der Erzeugung des ersten Menschen gethan hatten, immer von Neuem wiederholen konnten.

Da Alles darauf ankommt, daß der Mensch die beiden entgegengesetzten Elemente seiner Natur von einander unterscheiden lerne, und da nach dem manichäischen Systeme die Anthropogonie in dem Zusammenhange mit der Kosmogonie es ist, welche darüber Aufschluß giebt, so erklärte es daher Mani für das Wichtigste, dies recht zu erkennen. So sagt er in seinem Grundlegungsbriefe: „Wenn es den Menschen gegeben worden wäre, offenbar zu erkennen, wie es sich mit dem Ursprunge Adam's und Eva's verhält, so würden sie der Vergänglichkeit und dem Tode nicht unterworfen seyn." Und daher schreibt derselbe an die Jungfrau Menoch [1]): „Unser Gott selbst erleuchte deine Seele und offenbare dir seine Gerechtigkeit, daß du die Frucht eines göttlichen Stammes bist [2]). Auch du bist Licht geworden, indem du erkanntest, was du früher warst, aus welchem Geschlechte der Seelen du ausgeflossen bist, welches, mit allen Körpern vermischt, mit mannichfaltigen Gestalten zusammenhängt; denn so wie die Seelen von Seelen erzeugt werden, so wird das Gebilde des Körpers von der Natur des Körpers zusammengesetzt. Was also vom Fleische geboren wird, ist Fleisch, und was vom Geiste geboren wird, ist Geist. Wisse aber, daß der Geist die Seele ist, Seele von Seele, Fleisch von Fleisch" [3]). Er berief sich auf den also damals auch in der parsischen Kirche schon herrschenden Gebrauch der Kindertaufe, als Beweis dafür, daß die Christen selbst durch ihre Art zu handeln eine solche ursprüngliche Befleckung der menschlichen Natur voraussetzten. „Ich frage sie —

1) Augustin. opus imperfect. c. Julian. lib. III. §. 172.

2) Die Offenbarung besteht eben darin, daß der Mensch zum Bewußtseyn seiner Lichtnatur gebracht wird.

3) Zwischen dem Geiste Gottes und dem Geiste des Menschen zwischen Geist und Seele konnte Mani nach seinem Lichtemanationssysteme keinen Unterschied setzen, und das ist auch wieder ganz der buddhaistischen Lehre gemäß.

spricht er in dem angeführten Briefe [1]) — ist alles Böse ein aktuelles? warum empfängt Einer denn die Reinigung durch das Wasser, ehe er etwas Böses thut, da er für sich selbst nichts Böses begangen hat? Wenn er aber nichts begangen hat und doch gereinigt werden muß, so weisen sie dadurch von selbst auf die Abkunft von einem schlechten Stamme hin; sie selbst, die ihr Wahnsinn nicht verstehen läßt, was sie sagen oder was sie setzen."

Der in Adam concentrirte Lichtgeist ist der Urquell, von welchem alle menschlichen Seelen abstammen; aber durch die fortwährende Theilung und die Vermischung mit der Materie hat der Geist viel von der ursprünglichen Kraft verloren, welche er, als er frisch dem Lichtreiche entströmt war, besaß. Jene ursprüngliche Kraft der freien Lichtnatur ist es, welche das Gesetz, um erfüllt zu werden, voraussetzt. „Das Gesetz ist ein heiliges, — sagt Mani — aber ein heiliges für die heilige Seele; das Gebot ist ein gerechtes und gutes, aber für die gerechte und gute Seele" [2]). Derselbe sagt an einer andern Stelle [3]): „Thun wir das Gute, so ist es nicht das Werk des Fleisches, denn offenbar sind die Werke des Fleisches, Galat. 5, 19; oder thun wir das Böse, so ist es nicht das Werk der Seele, denn die Frucht des Geistes ist Friede, Freude. Und der Apostel ruft in dem Briefe an die Römer: „„Das Gute, das ich will, das thue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich."" Da vernehmt ihr die Stimme der widerstreitenden Seele, welche gegen die Lust ihre Freiheit vertheidigt; denn sie empfand Schmerz darüber, daß die Sünde, das heißt der Satan, alle Lust in ihr würkte. Das Ansehn des Gesetzes deckt derselben das Böse auf, durch das Ansehn des Gesetzes wird sie zum Bewußtseyn des Bösen geführt, indem durch dasselbe die vom Fleische bewunderten und gepriesenen Werke der Lust gestraft werden; denn alle Bitterkeit in der Entsagung der Lust ist süß für die Seele, dadurch wird sie genährt und gelangt sie zur Kraft. Endlich die Seele Dessen, der sich von allem Genusse der Lust zurückzieht, ist wach, wird reif und wächst; durch den Genuß der Lust aber pflegt die Seele abzunehmen" [4]). Um nun die verwandte Seele von der Macht der Finsterniß endlich zu befreien, sie neu zu beleben, ihr den vollständigen Sieg über dieselbe zu verschaffen und sie zu sich heraufzuziehen, mußte derselbe Sonnengeist, der Mithrasgeist, der bisher den ganzen Läuterungsprozeß der Natur und der geistigen Welt (welche beide nach den dargestellten Prin-

1) Augustin. opus imperfect. c. Julian. lib. III. §. 187.
2) L. c. §. 186.
3) L. c. §. 177.
4) L. c. §. 177.

cipien Mani's nur Eins ausmachten) geleitet hatte, in der Menschheit sich offenbaren [1]).

Aber zwischen Licht und Finsterniß ist keine Gemeinschaft möglich. „Das Licht scheint in der Finsterniß, — sagt Mani, die Worte des Johannes nach seinem Sinne deutend — aber die Finsterniß kann es nicht begreifen." Der Sohn des Urlichts, der Sonnengeist, konnte sich mit keinem materiellen Körper verbinden, er hüllte sich nur, um von den sinnlichen Menschen wahrgenommen werden zu können, in eine sinnliche Scheinform. „Indem das höchste Licht — schreibt Mani [2]) — sich dem Wesen der Seinigen gleichstellte, legte es sich unter den materiellen Körpern einen Körper bei, obgleich es selbst Alles, nur Eine Natur, ist." Er berief sich zum Belege seines Doketismus nach einer willkührlichen Exegese darauf, daß Christus einst, Joh. 8, 59, als die Juden ihn steinigen wollten, mitten durch die Menge hindurchgegangen sey, ohne daß sie ihn ergreifen konnten, daß Christus bei der Verklärung in seiner wahren Lichtgestalt den Jüngern erschienen sey [3]). Den Namen Christus, Messias, legte er sich nur mißbräuchlich bei, an die Vorstellungen der Juden sich anschließend [4]). Der Fürst der Finsterniß suchte die Kreuzigung Jesu zu bewürken, da er ihn nicht als den über alles Leiden Erhabenen kannte; auch diese Kreuzigung war natürlich nur ein Schein. Diese Scheinhandlung stellte die Kreuzigung der in die Materie versenkten Seele dar, welche der Sonnengeist zu sich erheben wollte. Wie die Kreuzigung jener durch die ganze Materie verbreiteten Seele nur dazu diente, die Vernichtung des Reiches der Finsterniß herbeizuführen, so auch jetzt um so mehr die scheinbare Kreuzigung der höchsten Seele. Daher sagte Mani: „Der Widersacher, welcher hoffte, den Heiland, den Vater der Gerechten, gekreuzigt zu haben, ist selbst gekreuzigt worden; etwas Anders ist hier, was geschah, etwas Anders, was zu geschehen schien" [5]). Die manichäische Ansicht, welche

1) Ueber die Sonnenincarnationen in den alten orientalischen Religionen s. Creuzer's Symbolik, neue Auflage, Bd. II., S. 53 und 207. Es war nach dem manichäischen Systeme ganz consequent, wenn die Manichäer bei Alexander von Lykopolis c. 24 sagten, Christus als der *νοῦς* sey *τὰ ὄντα πάντα.* So auch in den Actis Thomae f. 10: *Κύριε, ὁ ἐν πᾶσιν ὢν καὶ διερχόμενος διὰ πάντων καὶ ἐγκείμενος πᾶσι τοῖς ἔργοις σου καὶ διὰ τῆς πάντων ἐνεργείας φανερούμενος.*

2) In dem Briefe an einen Adas oder Addas. Fabricii Biblioth. graec. ed. nov. Vol. VII. f. 316.

3) S. die Bruchstücke aus Mani's Briefen. L. c.

4) *Ἡ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία ὄνομά ἐστι καταχρηστικόν.* L. c.

5) Aus der epistola fundamenti Euod. de fide c. 28: *Τὴν δύναμιν τὴν θείαν ἐνηρμόσθαι, ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ.* Alex. Lycopolit. c. 4: Christus in omni mundo et omni anima crucifixus. Secundin. ep. ad Augustin. Die Worte des Manichäers Faustus, Augustin. c. Faustum lib. 32: Crucis ejus mystica fixio, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera.

die Lehre von Christus dem Gekreuzigten zu einem bloßen Symbol machte, zeigt sich anschaulich in einer apokryphischen Schrift von den Reisen der Apostel [1]). Dem während des Leidens Christi betrübten Johannes erscheint dieser und spricht zu ihm, alles dies geschehe nur für die niedere Menge [2]) in Jerusalem. Die menschliche Person Christi verschwindet nun, und es erscheint statt derselben ein Kreuz aus lauter Licht, umgeben von mannichfachen andern Gestalten, welche doch nur Eine Gestalt und Ein Bild darstellten (ein Symbol der mannichfachen Erscheinungsformen der Einen Seele). Ueber dem Kreuze ertönt eine göttliche, anmuthsvolle Stimme, welche zu ihm spricht: „Das Kreuz des Lichts wird um euretwillen bald der Logos, bald Christus, bald die Thür, bald der Weg, bald das Brodt, bald die Sonne, bald die Auferstehung, bald Jesus, bald der Vater, bald der Geist, bald das Leben, bald die Wahrheit, bald Glaube, bald Gnade genannt."

Da Mani an die Vertheidiger des absoluten Dualismus unter den Parsen sich anschloß, so setzte er nicht als das Ziel des ganzen Weltlaufes eine Versöhnung des guten und bösen Princips, was zu seiner ganzen Theorie nicht passen konnte, sondern eine gänzliche Scheidung des Lichts und der Finsterniß und eine gänzliche Ohnmacht der letzteren, was auch mit den buddhaistischen Principien übereinstimmte. Nachdem die Materie alles ihr fremden Lichts und Lebens beraubt worden, sollte sie zu einer todten Masse verbrannt werden [3]). Alle Seelen konnten, vermöge ihrer Lichtnatur, der Erlösung theilhaftig werden; wenn sie aber sich freiwillig dem Dienste des Bösen oder der Finsterniß hingeben, werden sie zur Strafe nach der allgemeinen Scheidung beider Reiche an die todte Masse der Materie gebannt und zur Wache über dieselbe gesetzt werden. Mani drückte sich in seiner epistola fundamenti darüber so aus: „Diejenigen Seelen, welche durch die Liebe zur Welt von ihrer ursprünglichen Lichtnatur sich haben abführen lassen, und welche Feindinnen des heiligen Lichts geworden, — sich offenbar zum Verderben der heiligen Elemente bewaffnet haben, welche dem feurigen Geiste dienten und durch feindselige Verfolgung die heilige Kirche [4]) und die in derselben befindlichen Auserwählten [5]), — die Beobachter der himmlischen Gebote, bedrückt haben, sie werden von der Seligkeit und Herrlichkeit der heiligen Erde fern gehalten. Und weil sie von dem Bösen

1) *Περίοδοι ἀποστόλων.* Concil. Nic. II. Actio V. ed. Mansi. T. XIII. f. 167.
2) *Τῷ κάτω ὄχλῳ.*
3) Tit. Bostr. I. c. 30. Alex. Lycopolit. c. 5.
4) D. h. die manichäische Sekte.
5) Eine Verfolgung gegen die Braminen der Manichäer, die Electi, ein besonderes Verbrechen, — ganz nach orientalischen Priesterideen.

sich haben überwinden lassen, werden sie bei diesem Geschlechte des Bösen verbleiben, so daß jene Erde des Friedens und jene Regionen der Unsterblichkeit ihnen verschlossen sind. Das wird ihnen deshalb geschehen, weil sie sich den bösen Werken so hingegeben haben, daß sie von dem Leben und der Freiheit des heiligen Lichts entfremdet worden sind. Sie werden also in jene Reiche des Friedens nicht aufgenommen werden können, sondern an jene schreckliche Masse (der sich selbst überlassenen Materie oder Finsterniß), für welche auch eine Wache nothwendig ist, gefesselt werden. Diese Seelen werden also an denjenigen Dingen, welche sie geliebt haben, kleben bleiben, denn sie haben sich nicht, als es Zeit war, davon gesondert" [1]). Es erhellt, daß Mani in seiner Eschatologie weder mit dem Buddhaismus, noch mit der zoroastrischen, noch mit der christlichen Lehre ganz übereinstimmte, sondern durch Verschmelzung dieser drei Religionssysteme eine eigenthümliche Lehre sich bildete.

Was die Ansicht der Manichäer von den Erkenntnißquellen der Religion betrifft, so waren ihnen die Offenbarungen des Paraklet oder Mani's die höchste, die einzige untrügliche Erkenntnißquelle, nach welcher alles Andere beurtheilt werden sollte. Sie gingen von dem Grundsatze aus, Mani's Lehren enthalten die absoluten, der Vernunft einleuchtenden Wahrheiten; was mit denselben nicht übereinstimmt, ist vernunftwidrig und falsch, wo es sich auch immer finden mag. Nun nahmen sie zwar die Schriften des neuen Testaments zum Theil an, aber sie erlaubten sich, indem sie dieselben nach jenem höchsten Princip beurtheilten, eine höchst willkührliche Kritik in Hinsicht des dogmatischen und ethischen Gebrauchs [2]). Theils behaupteten sie, die ursprünglichen Religionsurkunden seyen durch mannichfache Einstreuungen des Fürsten der Finsterniß (das Unkraut zwischen der guten Frucht) verfälscht worden [3]), theils, Jesus und die Apostel hätten sich an die vorhandenen jüdischen Meinungen accommodirt, um die Menschen stufenweise für die reine Wahrheit empfänglich zu machen, theils, die Apostel selbst seyen, da sie zuerst als Lehrer auftraten, noch in manchen jüdischen Irrthümern befangen gewesen. Daraus folgerten sie, erst durch den Unterricht des Paraklet könne man das Wahre vom Falschen in dem neuen Testamente sondern lernen. Der Manichäer Faustus trägt die Grundsätze des Manichäismus in dieser Hinsicht so vor [4]): „Wir nehmen von dem neuen Testament nur das-

1) De fide c. 4.

2) Schon Titus von Bostra sagt dies von ihnen im Anfange des dritten Buches.

3) S. oben die ähnlichen Principien der Clementinen in Rücksicht des alten Testaments.

4) Apud Augustin. lib. XXXII.

jenige an, was zur Ehre des Sohnes der Herrlichkeit entweder von ihm selbst oder von seinen Aposteln, nur dann aber, wenn sie schon Vollkommene und Gläubige waren, gesprochen worden. Wir wollen nichts wissen von dem Uebrigen, was von den Aposteln entweder, da sie in der Wahrheit noch unerfahren waren, in Einfalt und Unwissenheit gesprochen, oder was in böser Absicht von den Feinden entgegengeworfen, oder unvorsichtig von den Schriftstellern [1]) behauptet und den Nachkommen überliefert worden. Ich meine aber dies, daß Er sollte schmachvoll von einem Weibe geboren, wie ein Jude beschnitten worden seyn, wie ein Heide geopfert haben, auf niedrige Weise getauft, von dem Teufel durch die Wüste herumgeführt und auf das Elendeste versucht worden seyn." Dieselben Manichäer, welche ihre Vernunft unter allen Aussprüchen Mani's als göttlichen Offenbarungen gefangen nahmen, eiferten für die Rechte der Vernunft und wollten als die allein Vernünftigen angesehen seyn, indem ja sie allein das Vernunftgemäße und das Vernunftwidrige in dem neuen Testamente zu sondern wüßten. Der Manichäer Faustus spricht zu Demjenigen, der an alles im neuen Testamente Enthaltene, ohne Kritik, glaube: „Du, der du blindlings Alles glaubst, der du die Vernunft, die Gabe der Natur, aus der Menschheit verbannst, der du dir ein Gewissen daraus machst, über Wahres und Falsches zu urtheilen, und der du dich nicht weniger davor fürchtest, das Gute vom Gegentheil zu sondern, als die Kinder sich vor den Gespenstern fürchten" [2])!

Die manichäische Sekte hatte eine ganz eigenthümliche, dem Gegensatze des Esoterischen und des Exoterischen in den alten asiatischen Religionen entsprechende Verfassung, wie auch die bemerkte zwiefache Darstellungsform der manichäischen Lehre auf einen solchen in der Sekte selbst bestehenden Gegensatz berechnet war. Mani unterschied sich, wie aus dem Gesagten hervorgeht, durchaus von den meisten der gnostischen Sektenstifter; diese wollten in der bestehenden christlichen Kirche nichts verändern, sondern nur eine Geheimlehre der *πνευματικοί* neben dem Kirchenglauben der *ψυχικοί* einführen. Mani hingegen wollte als ein von Gott gesandter, mit göttlicher Autorität begabter Reformator der ganzen Kirche angesehen seyn, er wollte der ganzen Kirche, welche nach seiner Meinung durch die Vermischung des Juden- und Christenthums ganz entartet war [3]), eine neue Gestalt geben;

1) Nämlich den Verfassern der Evangelien, welche keine Apostel waren.
2) Augustin. c. Faust. lib. XVIII, auch lib. XI.
3) Daher er die übrigen Christen nicht Christen, sondern Galiläer nannte. Fabric. Bibl. graec. Vol. VII. f. 316.

es sollte nur Eine wahre christliche Kirche geben, welche nach Mani's Lehren und Grundsätzen gebildet worden wäre. In dieser sollten zwei Grade bestehen. Die große Masse der Exoteriker sollten die Auditores bilden; ihnen wurden zwar Schriften Mani's vorgelesen, die Lehren desselben in ihrer symbolisch-mythischen Einkleidung ihnen vorgetragen, aber über den inneren Sinn derselben erhielten sie keinen Aufschluß. Es läßt sich denken, wie sehr die Erwartung der Auditores gespannt werden mußte, wenn sie diese räthselhaft und mysteriös klingenden Dinge vortragen hörten, und, wie leicht geschieht, in dem Räthselhaften, Unverständlichen hohe Weisheit zu finden hofften! Die Esoteriker waren die Electi oder Perfecti[1]), die Priesterkaste, — die Braminen der Manichäer[2]). Sie nahmen nach der manichäischen Lehre in dem allgemeinen Läuterungsprozesse einen sehr wichtigen Platz ein, sie bildeten den Uebergangspunkt aus der irdischen Welt, dem Kreislaufe der Metempsychose in das Lichtreich (aus der Welt des Sansara in das Nirwana), das letzte Stadium des Läuterungsprozesses für den aus den Banden der Natur sich entfesselnden Geist. Diesem Standpunkte mußte ihre Lebensweise entsprechen, gänzliche Entweltlichung in dem buddhaistischen Sinne, der auf christliche Ascetik angewandt wurde. Sie sollten keine Art von irdischem Eigenthume besitzen, im Cölibat ein streng ascetisches, ganz contemplatives Leben führen, aller starken Getränke und aller aus dem Thierreiche kommenden Speisen sich enthalten; eine heilige Unschuld, welche nichts Lebendiges verletzt, eine religiöse Ehrfurcht vor dem durch die ganze Natur verbreiteten göttlichen Leben sollte sie auszeichnen; sie sollten daher nicht allein kein Thier tödten oder verwunden, sondern auch kein Kraut ausreißen, kein Obst, keine Blumen pflücken. Ihre ganze Lebensstrenge wurde bezeichnet in den drei Stücken: signaculum oris, signaculum manuum, signaculum sinus[3]). Mit allem dem, dessen sie zu ihrem Lebensunterhalte bedurften, sollten sie von den Auditores versorgt und wie Wesen höherer Art von diesen verehrt werden. Sie sollten denselben wie Mittler als im Verhältnisse zum Lichtreiche erscheinen. Durch ihre Liebeserweisungen gegen die Electi sollten sie in die Gemeinschaft ihrer Vollkommenheit eintreten, und die den Auditoribus wegen ihres minder strengen Lebens anklebenden Mängel

1) Τέλειοι nach Theodoret, eine Benennung, die unter den gnostisch-manichäischen Sekten des Mittelalters wieder erscheint.

2) Faustus nennt sie bei Augustin das sacerdotale genus.

3) S. z. B. Augustinus de moribus Manichaeorum c. 10 et seq. Das Wort signaculum scheint mir hier nicht Zeichen, sondern Siegel, Verwahrungsmittel zu bedeuten, als Uebersetzung des griechischen σφραγίς, wie bei der Firmelung.

sollten darin ihre Ergänzung finden, wie zu diesem Mangelhaften namentlich gerechnet wurde, daß sie das Thier- und Pflanzenleben nicht schonten, Fleisch aßen. Dies sollte dadurch wieder gut gemacht werden, daß sie ihre eigenen Nahrungsmittel mit den Electis theilten [1]). Die Bedeutung, welche der Buddhaismus den Liebeserweisungen der Frommen gegen die in der Menschheit erschienenen Buddha's beilegte, wurde durch den Manichäismus auf die Liebeserweisungen der Auditores gegen die Electi übertragen. Auch nach dem Buddhaismus konnte sich Einer durch wiederholte Liebeserweisungen dieser Art in verschiedenen Formen des menschlichen Daseyns, in die er durch die Metempsychose eingeführt wurde, nach und nach eine Reihe von Verdiensten erwerben, durch die er selbst endlich zur Würde eines Buddha sich emporschwang [2]).

Aus jener Priesterkaste wurden nun die Vorsteher der ganzen Religionsgesellschaft gewählt. Da Mani als der von Christo verheißene Paraklet angesehen seyn wollte, so hatte er auch nach dem Muster Christi zwölf Apostel gewählt. Und immer blieb diese Einrichtung, daß zwölf Solche, unter dem Namen der Magistri, die ganze Sekte leiteten. An der Spitze dieser Zwölf stand ein Dreizehnter, welcher als das Haupt der ganzen Sekte den Mani darstellte. Unter diesen standen zwei und siebenzig Bischöfe, welche den zwei und siebenzig Jüngern [3]) Jesu entsprechen sollten, und unter diesen Presbyteren und Diakonen, endlich herumreisende Glaubensboten [4]).

Darüber, wie es die Manichäer mit der Feier der Sakramente hielten, ist manches Dunkel verbreitet. Dies rührt daher, weil natürlich von dem, was in den sehr geheimgehaltenen Versammlungen der Electi geschah, keine zuverlässige Nachricht bekannt wurde, und da die Auditores den Katechumenen, die Electi den Fideles der herrschenden Kirche entsprechen sollten, so läßt es sich schon von selbst denken, daß die Sakramente nur unter den Electis gefeiert werden konnten. Mit Unrecht glaubte man sich, wie schon Mosheim gezeigt hat, — durch die oben angeführte Folgerung Mani's aus dem vorhandenen Gebrauche der Kindertaufe, — zu der Annahme berechtigt, daß unter den Manichäern eine Kinder-

1) Darauf bezieht sich das, was von Ephraem dem Syrer den Manichäern Schuld gegeben wird, daß sie für das ihnen dargereichte Brodt Sündenvergebung ertheilten. S. die von A. F. W. v. Wegnern in seiner Schrift de Manichaeorum indulgentiis, Lips. 1827, pag. 69 et seq. abgedruckten Stellen.

2) Vergl. Schmidt's Abhandlung über die tausend Buddha's in den Memoiren der Petersburger Akademie, VI. Série T. II. J. 1834. S. 82 ff.

3) Nach der bekannten Variante.

4) Augustin. de haeres. c. 32.

taufe herrschend gewesen sey; an jener Stelle will Mani ja seine Gegner aus ihrem eigenen Verfahren in Hinsicht der Grundsätze, welche dasselbe nothwendig voraussetzte, widerlegen, ohne deshalb jenes Verfahren selbst gut zu heißen. Und es fragt sich, ob nicht Mani gegen dieses Symbol, als ein jüdisches, von Johannes dem Täufer herrührendes [1]), eingenommen war; vielleicht fand von Anfang an bei den Manichäern keine andere Art der Einweihung statt, als diejenige, welche wir nachher im Mittelalter bei den verwandten Sekten der Katharer finden. In die Feier des Abendmahls aber ließ sich recht gut ein ihrer mystischen Naturphilosophie [2]) entsprechender Sinn hineinlegen. Augustin hatte als einer der Auditores unter den Manichäern gehört, daß die Electi das Abendmahl feierten; aber von der Art wie, wußte er nichts [3]). Es ist nur gewiß, daß die Electi keinen Wein trinken konnten; ob sie statt dessen, wie die Enkratiten, die sogenannten ὑδροπαραστάται, Wasser gebrauchten, oder wie sie es sonst machten, darüber läßt sich weiter nichts sagen. Das Erkennungszeichen der Manichäer war, daß sie, wenn sie sich begegneten, einander die

1) Aus den Worten des Manichäers Felix Lib. I. c. 19. ut qui baptizati sumus? kann man nicht beweisen, daß die Manichäer die Taufe als nothwendige Einweihungsceremonie betrachtet hätten, denn auch hier argumentirt der Manichäer mehr ad hominem, und er könnte ja wohl vor seinem Uebertritt zum Manichäismus die Taufe empfangen haben. Aus den Stellen in dem commonitorium, quomodo sit agendum cum Manichaeis (welches man findet in dem Anhang zu dem 8. Bd. der Benediktinerausgabe des Augustinus), wo diejenigen Manichäer unterschieden werden, welche bei ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche unter die Katechumenen, und diejenigen, welche als schon Getaufte unter die Poenitentes aufgenommen wurden, kann man auch keineswegs mit Sicherheit folgern, daß unter den Manichäern die Taufe üblich gewesen, und noch weniger kann man daraus, weil unter den übertretenden Electis selbst ein solcher Unterschied zwischen Getauften und Ungetauften gemacht wird, folgern, daß die Taufe nur von einem gewissen Theile der Electi freiwillig angenommen worden sey, — denn auch hier könnte ja von Solchen die Rede seyn, welche schon vor ihrem Uebertritte zur manichäischen Sekte in der katholischen Kirche die Taufe empfangen hatten. Aus der Stelle des Augustinus de moribus ecclesiae catholicae c. 35, wo er die Manichäer den katholischen Christen den Vorwurf machen läßt, daß fideles ac jam baptizati in der Ehe und in Familienverhältnissen lebten, irdische Güter besäßen und verwalteten, folgt auch keineswegs, daß es unter den Electis eine Klasse von freiwillig Getauften gegeben hätte, welche allein durch ein unverletzliches Gelübde zu einem streng ascetischen Leben verpflichtet gewesen wären, denn die fideles und baptizati — beide Ausdrücke ganz gleichbedeutend — entsprechen hier überhaupt den Electis der Manichäer. Mosheims Unterscheidung zwischen getauften und ungetauften Electis, die an und für sich nicht sehr natürlich ist, erscheint demnach als ganz willkührlich.

2) Nach der Idee, daß die Früchte der Erde den in der Natur gekreuzigten Menschensohn darstellten. S. oben.

3) Augustin. contra Fortunatum lib. I. im Anhang.

rechte Hand gaben, als Symbol ihrer gemeinschaftlichen Befreiung aus dem Reiche der Finsterniß durch die befreiende Rechte des erlösenden Sonnengeistes, indem sich an ihnen wiederholte, was einst mit ihrem himmlichen Vater, dem Urmenschen geschah, als dieser in dem Reiche der Finsterniß zu versinken drohte, und er durch die Rechte des lebendigen Geistes wieder emporgehoben wurde [1]).

Was die Feste der Manichäer betrifft, so feierten sie wöchentlich den Sonntag; nicht wegen der Beziehung auf die Auferstehung Christi, was zu ihrem Doketismus nicht paßte, sondern als den der Sonne, die ja ihr Christus war, geweihten Tag [2]). Sie fasteten an diesem Tage, dem herrschenden Kirchengebrauche zuwider. Die Christusfeste der Kirche paßten natürlich nicht zu dem manichäischen Doketismus. Es läßt sich erklären, daß, wenn sie sich auch, nach Augustin's Bericht, in der Feier des Osterfestes zuweilen an die herrschende Kirche angeschlossen, dies Fest doch bei ihnen auf eine sehr laue Weise begangen wurde, da sie von den Empfindungen, welche den übrigen Christen dasselbe so heilig machten, gar nicht berührt werden konnten. Desto feierlicher begingen sie das Fest des Märtyrertodes ihres Meisters Mani, welches in den Monat März fiel. Es wurde βῆμα (suggestus, cathedra), das Fest des Lehrstuhls, das Fest zum Andenken an den von Gott erleuchteten Lehrer genannt. Es stand dann in dem Versammlungssaale ein prächtig geschmückter, mit kostbaren Tüchern umhüllter Lehrstuhl, zu dem fünf Stufen hinaufführten, wahrscheinlich ein Symbol der fünf reinen Elemente. Diesem bezeugten alle Manichäer, indem sie sich nach orientalischer Weise zur Erde niederwarfen, ihre Verehrung [3]).

Was den sittlichen Charakter der manichäischen Sekte betrifft, so haben wir, da in dieser Hinsicht die verschiedenen Zeiten in der Geschichte einer Sekte genau zu unterscheiden sind, von den ersten Anhängern derselben zu wenig Nachricht, um darüber etwas Bestimmtes sagen zu können. Nur das ergiebt sich, daß Mani eine strenge Sittenlehre beabsichtigte; aber freilich konnte die zuweilen unzüchtige mystische Sprache bei ungebildeten Menschen die Einmischung einer der Sittenreinheit gefährlichen sinnlichen Schwärmerei veranlassen.

Schon bei der ersten Verbreitung der Manichäer im römischen Reiche brach eine heftige Verfolgung gegen sie aus. Als

1) Disputat. Archelai c. 7.

2) Außer vielen anderen Stellen Augustin. c. Faustum lib. XVIII. c. 5: Vos in die, quem dicunt solis, solem colitis.

3) Augustin. contra ep. fundamenti c. 8. c. Faustum lib. XVIII. c. 5.

eine aus dem mit den Römern in Krieg stehenden persischen Reiche herstammende, der parsischen Religion verwandte Sekte wurden sie den römischen Staatsbehörden besonders verhaßt. Der Kaiser Diokletian gab im Jahr 296 gegen diese Sekte das (schon Bd. I., S. 182 angeführte) Gesetz, durch welches die Häupter derselben zum Scheiterhaufen, die übrigen Mitglieder, wenn sie von gewöhnlichem Stande waren, zur Enthauptung und Gütereinziehung verurtheilt wurden [1]).

3. Die im Gegensatze mit den Sekten sich ausbildende Lehre der katholischen Kirche.

A. Die genetische Entwickelung der kirchlichen Theologie im Allgemeinen und Charakteristik der einzelnen verschiedenen religiösen und dogmatischen Geistesrichtungen, welche besonders auf dieselbe eingewürkt haben.

Nachdem wir bisher die verschiedenen Richtungen des häretischen Elements, wie dieses aus den Reactionen der vorchristlichen Standpunkte hervorging, betrachtet haben, wollen wir nun untersuchen, wie der Entwickelungsgang der kirchlichen Theologie im All=

1) Das Edikt enthält in der Denkart und Sprache, in welcher dasselbe abgefaßt ist, alle inneren Merkmale der Aechtheit. Es läßt sich schwer denken, von wem und in welcher Absicht ein solches in dieser Form hätte erdichtet werden können. Ein Christ, der etwa ein solches Edikt hätte unterschieben wollen, um die Kaiser zur Verfolgung der manichäischen Sekte anzutreiben, würde nicht gerade den Diokletian gewählt und noch weniger eine solche Sprache ihm beigelegt haben. Wenn auch die späteren Christen in ihrer Ansicht von einer durch die Väter überlieferten herrschenden Religion mit der Denkart der älteren Heiden manches Analoge hatten, so würde sich doch ein Christ nimmer ganz auf diese Weise ausgedrückt haben.

Warum sollte die manichäische Sekte nicht damals schon nach dem proconsularischen Afrika sich haben verbreiten können, da dort die Gnostiker vorgearbeitet hatten, da es doch gewiß ist, daß die Manichäer in diesen Gegenden sich frühzeitig verbreiteten, und da die chronologischen Bestimmungen in der ersten Geschichte dieser Sekte so ungewiß sind? Wenn es in dem Gesetze heißt: „si qui sane etiam honorati aut cujuslibet dignitatis vel majoris personae ad hanc sectam se transtulerunt", so geht daraus noch nicht nothwendig hervor, daß der Kaiser von der Verbreitung dieser Sekte unter den ersten Ständen sichere Nachricht hatte, und sodann wäre es ja gar nicht auffallend, daß, bei dem damals unter den Vornehmen (die ja auch sonst gern etwas Vornehmes in der Religion haben wollten,) verbreiteten Hange zur Theurgie, und dem Suchen nach höheren Aufschlüssen über die Geisterwelt, eine mysteriöse, viel versprechende Religionslehre dieser Art besonders Eingang finden konnte. Das argumentum e silentio ist auch sonst in der historischen Kritik, wenn es nicht durch besondere Beziehungen mehr Gewicht erhält, sehr unsicher, und daß die älteren Kirchenlehrer nicht gerade ein Gesetz Diokletians gegen die Manichäer erwähnen, läßt sich recht gut erklären. Doch wird dies Gesetz schon von dem Hilarius, welcher einen Kommentar über die paulinischen Briefe geschrieben hat, angeführt. In ep. II. Timoth. III. 7.

gemeinen und ihrer verschiedenen eigenthümlichen Gestaltungsformen durch diese Gegensätze bestimmt wurde. Wenn in den Häresieen die Einheit des Christenthums zu vielen sich einander ausschließenden Gegensätzen zerspalten wurde, so unterschied sich der Entwickelungsgang der kirchlichen Theologie zwar dadurch, daß hier die Einheit des christlichen Bewußtseyns eine größere Macht behauptete und es daher zu solchen so schroff einander entgegenstehenden Gegensätzen nicht kommen ließ; aber auch hier mußte vermöge der in der menschlichen Natur begründeten Einseitigkeit die zum Grunde liegende höhere Einheit in Gegensätze untergeordneter Art auseinandergehen, Gegensätze, welche zwar im Wesen des Christenthums gewurzelt blieben, aber doch mehr an den judaisirenden oder mehr an den gnostisirenden Standpunkt anstreifen konnten. Je weniger die einmal zur Selbstständigkeit entwickelte Kirche durch den Kampf mit dem Judaismus, je mehr sie hingegen durch den Kampf mit dem Gnosticismus in Anspruch genommen wurde, desto leichter konnte es geschehen, daß unvermerkt ein jüdisches Element des theologischen Geistes sich bemächtigte, nicht von außen her mitgetheilt, sondern von innen heraus sich erzeugend, wie wir dies schon in der Geschichte der Kirchenverfassung und des Kultus bemerkt haben. Der Gnosticismus ferner konnte auf eine zwiefache Weise bekämpft werden, entweder eine schroff abstoßende, welche kein Element der Wahrheit in demselben anerkennen ließ und eben daher leicht zu einem entgegengesetzten Extrem des Irrthums hingetrieben werden konnte, oder auf solche Weise, daß in dem Irrthume auch eine zum Grunde liegende Wahrheit, ein wahres Geistesbedürfniß, das nur seine rechte Befriedigung suchte und diese im Christenthume finden sollte, anerkannt wurde. Und in der That konnte doch der Gnosticismus würklich überwunden werden nur durch einen solchen Standpunkt, welcher das Wahre und Falsche in demselben sonderte und durch welchen ein Bedürfniß des Geistes, dessen Nichtanerkennung und Nichtbefriedigung den Gnosticismus hervorgerufen oder sein Umsichgreifen befördert hatte, seine Befriedigung erhielt. Aber es war auch die drohende Gefahr, daß ein dem Wahren in dem Gnosticismus sich anzuschließen suchendes Streben das, was in demselben das Falsche war, unwillkührlich mit hinübernahm.

Die hier bezeichneten zwei Grundrichtungen des theologischen Geistes entsprechen den beiden in dem christlichen Weltbildungsprozesse nothwendig zusammengehörigen Richtungen, von denen aber doch immer die eine oder die andere mehr vorzuherrschen pflegt: die weltbekämpfende und die weltaneignende Richtung des christlichen Geistes; das einseitige Vorherrschen einer jeden von diesen hat ja auch immer seine eigenthümlichen Gefahren. Und dies hangt mit

noch einem andern Gegensatze zusammen. Das Christenthum ruht auf einer übernatürlichen Offenbarung, aber die Offenbarung will durch das Organ einer sich ihr hingebenden Vernunft angeeignet und verstanden werden, wie sie nicht etwas bloß Aeußerliches dem menschlichen Geiste bleiben soll. Das Uebernatürliche muß in seinem organischen Zusammenhange mit dem Natürlichen, welches in demselben seine Erfüllung und Vollendung findet, erkannt werden. Die Thatsache der Erlösung hat ja die Aufhebung des Zwiespaltes zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen, die Thatsache der Menschwerdung Gottes die Vermenschlichung des Göttlichen und die Vergöttlichung des Menschlichen zum Ziele. Daher werden immer zwei Richtungen des theologischen Geistes sich herausbilden, den beiden oben bezeichneten, wie leicht erhellt, entsprechend, von denen die eine das Uebernatürliche des Christenthums in seinem Gegensatze, die andere in seinem Zusammenhang mit dem Natürlichen zu erkennen und darzustellen sich gedrungen fühlt, die eine das Uebernatürliche und Uebervernünftige als solches, die andere dieses in seinem Einklange mit Vernunft und Natur aufzufassen, das Uebernatürliche und Uebervernünftige als das Vernunft= und Naturgemäße zum Bewußtseyn zu bringen, sich zum Ziele setzt. So bildet sich ein Vorherrschen des supranaturalistischen oder des rationalen Elements, welche beide zum gesunden Entwickelungsprozesse der christlichen Lehre zusammenkommen müssen, und es entstehen aber auch aus dem Vorherrschen des einen oder des andern dieser Elemente die entgegengesetzten Gefahren.

Es erhellt leicht, daß, wenngleich die christliche Wissenschaft nur im Glauben wurzeln und von dem Interesse des Glaubens ausgehen, und der Glaube, der alle Kräfte des menschlichen Geistes in sich aufnehmen und beseelen soll, ein wissenschaftliches Verständniß aus sich zu erzeugen suchen muß, doch nach dem verhältnißmäßigen Vorherrschen des einen oder des andern dieser Interessen die eine oder die andere dieser Richtungen sich bilden wird, und wir werden daher unsern Blick dahin richten müssen, wie dies nach den gegebenen Verhältnissen und den Bedingungen des Lebens der Völker und des Bildungsganges der Geister in der Zeit, die unsrer Betrachtung vorliegt, genauer sich bestimmte.

Zuerst wird uns hier der Unterschied zwischen den zwei großen Volkseigenthümlichkeiten entgegentreten, von denen die damalige Bildung ausgegangen war, der griechischen und der römischen. In der griechischen herrschte die Geistesbeweglichkeit, das wissenschaftliche, spekulative Element vor, es war ja hier die Geburtsstätte der Philosophie. Die römische Eigenthümlichkeit war eine minder bewegliche, mehr starre, das Hergebrachte vestzuhalten geneigte, dem

Praktischen zugewandte. Beide eigenthümliche Geistesarten mußten auch in der Gestaltung der christlichen Lehre und Theologie besonders hervortreten, in verschiedenen Beziehungen vortheilhaft oder nachtheilig auf ihren Entwickelungsprozeß einwürken, wie diese beiden Eigenthümlichkeiten den bezeichneten eigenthümlichen Hauptrichtungen entsprechen, und es war das Ersprießlichste, daß sie einander das Gegengewicht hielten und gegenseitig einander beschränkten. Alexandria, der Hauptsitz philosophischer Bildung, wo die dem religiösen Elemente am meisten verwandte platonische Philosophie damals besonders vorherrschte, wo wir schon früher eine jüdische Religionsphilosophie entstehen sahen, erzeugte auch in diesen Jahrhunderten durch Verschmelzung hellenischer Bildungselemente mit dem Christenthume eine Richtung, welche das durch die Offenbarung gegebene Neue im Einklange mit der bisherigen Vernunftentwickelung darzustellen suchte. Von der johanneischen Schule in Kleinasien aber war eine der spekulativen Willkühr der Gnostiker sich entgegenstellende Richtung ausgegangen, welche die eigenthümlichen Grundlehren des Christenthums treu zu bewahren und vestzuhalten, von denselben alle Verfälschungen abzuwehren suchte. Und diese Richtung war es, welche durch den Irenäus, der in Kleinasien in der Schule jener ehrwürdigen Presbyteren, der Jünger des Apostels Johannes, seine Bildung erhalten hatte, nach dem Abendlande verpflanzt wurde. Dieser durch die Nüchternheit seines praktischen christlichen Geistes ausgezeichnete Kirchenlehrer, der einen besonderen gesunden Takt darin zeigt, wie er das praktisch wichtige Moment in allen Lehren hervorzuheben weiß, von dem Bewußtseyn der Erhabenheit der Werke Gottes und den Schranken des menschlichen Erkennens tief durchdrungen die Demuth des Wissens den Anmaßungen gnostischer Spekulation beharrlich entgegenstellt, vermittelt den Zusammenhang zwischen der kleinasiatischen und der römischen Kirche, ein Repräsentant dessen, was beiden gemeinschaftlich ist. Wie aber in dem römischen Geiste das praktisch-kirchliche Interesse für das wissenschaftliche keinen Raum ließ, so fehlte es dem Abendlande an einem Organe dafür, daß der hier vorwaltende Geist sich wissenschaftlich aussprechen konnte; ein solches Organ gab die nordafrikanische Kirche, die Durchdringung des römischen und punischen Elements, Tertullianus, welchem die den Irenäus auszeichnende Nüchternheit und Keuschheit des Geistes fehlt, der, wenngleich Gegner der Spekulation, doch dem Drange eines tiefen spekulativen Geistes nicht widerstehen konnte und mit dem innigen praktisch-christlichen Elemente ein nur der geregelten logischen Form ermangelndes spekulatives verband, das in der abendländischen Kirche durch mancherlei Mittelglieder lange fortwürkte

und endlich den Geist des großen Lehrers der Jahrhunderte, in welchem Tertullian verklärt wieder erscheint, des Augustinus, befruchtete. Auf Tertullians eigenthümliches Wesen würkte besonders ein die merkwürdige, aus der Mitte der bezeichneten kleinasiatischen Geistesrichtung hervorgegangene Erscheinung, welche wir als die äußerste Spitze des antignostischen Standpunktes bezeichnen können. Wir meinen den Montanismus. Wie derselbe ein wesentliches Element seines eigenthümlichen Geistes bildet, so war er es, durch den die demselben zum Grunde liegenden Principien systematisch ausgebildet wurden und der ihnen dadurch einen Einfluß auf die Geschichte der abendländischen Theologie verschaffte. Auf diese bedeutungsvolle Erscheinung müssen wir jetzt unsern Blick richten.

Wir würden dieses aus dem Entwickelungsprozesse der Kirche im zweiten Jahrhundert hervorgegangene Erzeugniß schlecht verstehen, wenn wir die Persönlichkeit des Stifters, von welchem dieser Anstoß zuerst gegeben worden, für die Hauptsache dabei hielten. Schwerlich war Montanus ein Mann von so großer Bedeutung, daß wir ihn an die Spitze einer neuen großen Bewegung zu stellen geneigt seyn könnten. Wenn ein ungebildeter Mann, in dem das Eigenthümliche des phrygischen Volksgeistes sich zu erkennen giebt, von einer schwärmerischen Aufregung ergriffen, durch sein Auftreten große Würkungen hervorbrachte, so gingen diese ohne Zweifel über das Maaß dieses Mannes weit hinaus. Ein Tertullianus würde hier als Derjenige, durch den eine solche Geistesrichtung systematisch ausgebildet wurde, eine bedeutendere Stelle einnehmen. Es waren auch nicht neue Geisteselemente, welche hier in's Leben gerufen wurden; sondern längst vorhandenen wurde nur ein Anschließungs- und Mittelpunkt, um den sie sich sammeln konnten, gegeben. Geistesrichtungen, welche in der ganzen Kirche zerstreut waren, konnten sich hier concentriren. So weiset uns der Montanismus auf überall schon vorhandene verwandte Elemente hin und eben daher konnte der einmal gegebene Anstoß so große und allgemeine Bewegungen hervorbringen, weil diese etwas im inneren Entwickelungsgange der Kirche längst Vorbereitetes waren. Doch wenn wir die Bedeutung des Montanus nicht zu hoch anschlagen dürfen, müssen wir uns auch hüten, diese ganz für nichts zu achten [1]). Ohne den durch den Montanus gegebenen Anstoß würde doch diese ganze tief eingreifende Bewegung der Geister, welche aus seinem Einflusse allein

---

1) Wie dies in der abentheuerlichsten Uebertreibung geschieht, wenn man Persönlichkeiten, deren Daseyn, wenngleich unsere Kenntniß von ihnen manche Lücken hat, doch historisch beglaubigt genug ist, für mythische Personificationen allgemeiner Grundrichtungen erklärt.

freilich nicht erklärt werden kann, keineswegs entstanden seyn. Wir müssen daher zuerst auf den Entwickelungsprozeß der Kirche, dem sich der Montanismus anschloß, und die darin begründete allgemeine Geistesrichtung, welche sich in demselben darstellt, einen Blick werfen und dann wollen wir die Person des Stifters und was von ihm ausging, näher in's Auge fassen.

Als eine übernatürliche Kraft drang das Christenthum zuerst in die Menschheit ein und als solche stellt es sich zuerst auch in der Form seiner Würkungen besonders dar. Das Unmittelbare der Begeisterung trat stärker als in späteren Zeiten hervor, jene Gaben übernatürlicher Heilkräfte, jene Gabe des in Zungen Redens, der Prophetie, jene nach der Taufe plötzlich hervorstrahlenden Würkungen. Es waren die Merkmale der neuen die menschliche Natur ergreifenden Schöpfung; dieser Gegensatz zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen sollte aber nicht immer fortdauern, sondern durch die fortgehende Entwickelung des Christenthums überwunden werden. Die harmonische Verbindung zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen herbeizuführen, war das letzte Ziel, wie jener Gegensatz, in der Sünde begründet, durch die Erlösung in ihren weiter entfalteten Würkungen aufgehoben werden sollte. Die neue göttliche Kraft, die zuerst als eine unmittelbare in ihren Aeußerungen sich erwiesen hatte, sollte in die menschliche Vermittlung eingehen, die natürlichen Organe und Mittel, welche ihr bei ihrer ersten Erscheinung noch nicht gegeben waren, allmählig sich aneignen. Der Apostel Paulus hatte ja auf ein solches Ziel hingewiesen, wenn er die Charismen nicht nach Maaßgabe des Außerordentlichen und Uebernatürlichen, das in ihren Würkungen mehr hervortrat, sondern im Gegentheil nach dem Verhältnisse, wie darin das Natürliche vom Uebernatürlichen durchdrungen worden, die Form der Würkung des Uebernatürlichen eine aus dem natürlichen Entwickelungsgange sich herausbildende war, sie höher zu schätzen ermahnt, die Charismen der Gnosis und der Didaskalia, als solche, welche für die Erbauung der Kirche am meisten erfordert wurden, vor andern auszeichnet. So nahmen nun, wie wir in dem ersten Abschnitte bemerkt haben, jene außerordentlichen Würkungen der göttlichen Kraft, welche das herrschende Bildungselement der menschlichen Natur werden sollte, immer mehr ab, und die vorhandene natürliche Bildung begann immer mehr dem Christenthume sich zuzuwenden und von demselben angezogen zu werden. An der Grenze zwischen diesen beiden Entwickelungsperioden bildete sich nun eine Reaction, welche diesem naturgemäßen durch das Christenthum geforderten Umschwunge sich entgegenstellte, jene zuerst hervorgetretene Form in der Würkung des Christenthums als das Vollkommene

und Bleibende vesthalten wollte. Was dem gesunden naturgemäßen Entwickelungsgange sich entgegenstellte, konnte nur etwas Krankhaftes werden. Die Begeisterung, welche einer solchen Richtung sich hingab, mußte in Schwärmerei ausarten.

Es geht schon aus dem Gesagten hervor, daß, indem der Montanismus gegen eine durch den Entwickelungsgang des Christenthums geforderte und vorbereitete Vermittlung zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen sich auflehnte, er das Uebernatürliche als solches im Gegensatze mit dem Natürlichen auf einseitige Weise vesthalten wollte. Das Uebernatürliche, Göttliche, stellt sich hier als das Allgewaltige, das keine menschliche Eigenthümlichkeit in freier, selbstständiger Entwickelung aufkommen läßt, dem religiösen Bewußtseyn dar. Daher wurde von diesem Standpunkte zum Wesen des ächten Prophetenthums das ekstatische Element gerechnet; das menschliche Bewußtseyn mußte ganz zurücktreten, wo die Stimme des göttlichen Geistes sich vernehmen ließ, die menschliche Seele sollte sich bei dieser Eingeistung nur durchaus leidend verhalten; wie Montan charakteristisch sagte: Gott allein wacht, der Mensch schläft. Die Seele verhält sich so leidend zu der göttlichen Einwürkung, wie die Leier zu dem Instrumente, mit dem sie gespielt wird (dem πλῆκτρον) [1]. Auch hier war es ja nichts Neues, was durch den Montanismus eingeführt wurde. Dieser Begriff von der Inspiration war unter den Juden längst einheimisch, wie derselbe in der alexandrinischen Sage von der wörtlichen Uebereinstimmung der unabhängig von einander das alte Testament übersetzenden siebenzig Dolmetscher sich zu erkennen giebt. Eine solche Form der Inspiration paßt aber vielmehr zu dem gesetzlich alttestamentlichen Standpunkte, der von der Trennung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ausgeht, als zu dem neutestamentlichen, der die in der Erlösung begründete Einigung zwischen beiden erzielt. Da nun aber doch dies als etwas zur Vollkommenheit des christlichen Standpunktes Gehöriges, als etwas für die Leitung und das Wachsthum der Kirche Erforderliches hervorgehoben wurde, so mischte sich hier ein fremdartiges Element ein, und der in der Kirche selbst und dem sie beseelenden Geiste begründete naturgemäße Entwickelungsprozeß konnte dadurch nicht gefördert, sondern mußte vielmehr getrübt und gehemmt werden. Durch solche Würkungen des von Christus verheißenen Paraklet, solche Offenbarungen der in jenen ekstatischen Zuständen sich vernehmen lassenden Propheten und Prophetinnen, sollte die Kirche,

---

1) Wie Tertullian die amentia, das excidere sensu als etwas mit dem divina virtute obumbrari nothwendig Verbundenes betrachtet

in ihrer Entwickelung immer weiter geführt, zu dem letzten Ziele der Vollendung gelangen. Wir dürfen nicht unbeachtet lassen, daß der Montanismus zu diesem einseitigen Supranaturalismus durch eine in wahrhaft christlichem Interesse begründete Polemik gegen eine zwiefache Verirrung des christlichen Geistes hingetrieben wurde. Von der einen Seite wollte er, der Einmischung fremdartiger Spekulation in der Gnosis sich entgegenstellend, das Reinchristliche gegen solche Verfälschungen verwahren, von der andern Seite lehnte er sich gegen ein starres traditionelles Element auf, welches keiner fortschreitenden Entwickelung des kirchlichen Lebens Raum ließ, in starre veststehende Formen Alles bannen und einengen wollte.

Was aber den zuerst bezeichneten Gegensatz betrifft, so ging dieser in eine gegen alle Bildung, Kunst und Wissenschaft feindselige Richtung über. Und vermöge dieser Opposition gegen alle vermittelnde Vernunftthätigkeit mußte auch der Gegensatz zu der starrkirchlichen Richtung eine falsche Anwendung erhalten. Der Montanismus wollte keinen Stillstand dulden, er verlangte von der Grundlage des unwandelbaren in der gemeinsamen Ueberlieferung aller Kirchen enthaltenen Christenthums aus eine fortschreitende Entwickelung zum reifen Mannesalter. Da er aber dem wiedergeborenen und durch das Christenthum erleuchteten Geiste nicht die Kraft zutraute, den Inhalt der christlichen Wahrheit zu immer klarerem Bewußtseyn zu entwickeln und immer mehr das Leben dadurch zu bilden, da er die Vermittlung der Vernunft, die den ihr vom Himmel mitgetheilten Schatz durch ihre eigene Thätigkeit verwalten sollte, verschmähete, so blieb nichts Andres übrig, als die Annahme, daß durch immer auf's Neue und von außen hinzukommende außerordentliche Offenbarungen das Christenthum ergänzt und vervollkommnet werden mußte, wobei sich der menschliche Geist ganz passiv verhalten sollte. So mußte ein einseitiger Supranaturalismus, der die Würkungen der Erlösung, den zur Gemeinschaft mit Gott zurückgeführten Geist wieder zu einem Organ für das Göttliche umzubilden, nicht recht anerkannte, dazu hintreiben, daß die Zulänglichkeit des der Kirche verliehenen göttlichen Wortes für ihre Leitung in Erkenntniß und Leben, weil derselben das zum Verständniß und zur Anwendung, zur Verarbeitung des darin gegebenen Inhalts erforderliche Organ, fehlte, geläugnet, eine Perfektibilität des Christenthums auf eine das Werk Christi beeinträchtigende Weise behauptet wurde. Einseitiger Supranaturalismus führte so zu denselben Ergebnissen, wie einseitiger Rationalismus. —

Was nun von außen her zur Vervollkommnung des christlichen Lebens hinzukommen sollte, nicht aus dem Entwickelungspro=

zesse des christlichen Princips von selbst hervorging, konnte unter dem Namen der Vervollkommnung nur etwas Hemmendes und Verfälschendes seyn. Die Vervollkommnung bezog sich auf die Einführung einer strengeren Askese und auch in dieser Hinsicht erkennen wir in dem Montanismus das einseitige Hervortreten einer schon länger vorhandenen Richtung des christlichen Lebens in ihrem Gipfelpunkte. Mancherlei neue positive Gebote sollten durch die neuen Offenbarungen des Paraklet der Kirche auferlegt werden. Das Christenthum aber unterscheidet sich ja von dem Judenthume eben dadurch, daß es das Gesetz des Geistes an die Stelle des gebietenden Buchstabens gesetzt, und durch die Liebe, als des Gesetzes Erfüllung, allen positiven Geboten ein Ende gemacht hat. Manches in den neuen Geboten Christi, welche die Bergpredigt enthält, wurde in den ersten Jahrhunderten deshalb weniger verstanden, weil man es nicht auf das Ganze des in der Liebe begründeten, mit dem Wesen des christlichen Lebens selbst identischen neuen Gesetzes zurückführte, sondern es als positives Gebot vereinzelt betrachtete. Die freie Entwickelung des christlichen Geistes sollte alles Positive durch fortschreitende Verinnerlichung immer mehr verdrängen. Der Montanismus aber wollte im Gegentheil das Positive als etwas Bleibendes vesthalten und durch dessen Vervielfältigung das Kirchenthum vervollkommnen. So führte der Geist des Montanismus durch sich selbst, ohne äußere Einflüsse, den jüdischen gesetzlichen Standpunkt zurück. Wodurch man aber nicht im mindesten berechtigt wird, einen Einfluß des Ebionitismus auf die Entwickelung des Montanismus anzunehmen, da vielmehr derselbe es sich angelegen seyn ließ, das Eigenthümliche und Neue, wodurch das Christenthum von dem alttestamentlichen Standpunkte sich unterscheidet, hervorzuheben und auszubilden, wozu die neue durch die Offenbarungen des Paraklet geleitete Entwickelungsepoche dienen sollte. Nur unwillkührlich konnte der Montanismus an ein jüdisches Element, welches er mit Bewußtseyn und Absicht gerade bekämpfen wollte, doch anstreifen; wie er durch das Ekstatische die christliche Besonnenheit verdrängend, die Einmischung des aufgeregten und gesteigerten natürlichen Gefühls in die Entwickelung des göttlichen Lebens beförderte und dadurch an heidnische Zustände anstreifte, was wir nachher im Einzelnen genauer betrachten werden.

Die Bewegung, von der wir reden, ging aus von einem Phrygier, Namens Montanus, der in einem Flecken Ardaban, an der Grenze zwischen Mysien und Phrygien, lebte. Die alte phrygische Volksthümlichkeit zeigt sich in der Art, wie er das Christenthum auffaßte, und in der Gestalt, welche der Eifer des Neubekehrten annahm. In der alten phrygischen Naturreligion erkennen

wir den Charakter dieses zur Schwärmerei und zum Aberglauben geneigten, leicht an Magie und Entzückungen glaubenden Gebirgsvolks, und es kann uns nicht wundern, wenn wir die phrygische Gemüthsart, die sich in Ekstasen der Priester der Cybele und des Bacchus zeigt, in den Ekstasen und Somnambulismen der Montanisten wieder finden.

Montanus gehörte zu Denen, bei welchen die erste Gluth der Bekehrung einen schroffen Gegensatz zur Welt erzeugte. Man muß bedenken: er lebte in dem Lande, wo die Erwartung, daß die Kirche auf dem Schauplatze ihrer Leiden, auf der Erde selbst, noch zuletzt vor dem Ende aller irdischen Dinge, ein Jahrtausend der siegreichen Herrschaft genießen werde, die Erwartung eines letzten tausendjährigen Reiches Christi auf Erden (der sogenannte Chiliasmus) — besonders verbreitet war, und wo manche Bilder einer schwärmenden Einbildungskraft von der Beschaffenheit dieses bevorstehenden Reiches sich in Umlauf befanden [1]). Die Zeit, in welcher er auftrat, — entweder unter den zerstörenden Naturerscheinungen und den dadurch veranlaßten tumultuarischen Volksangriffen auf die Christen [2]), oder unter den blutigen Verfolgungen des Kaisers Mark Aurel [3]) — war ganz geeignet, eine solche Anregung des Gefühls und eine solche Richtung der Einbildungskraft besonders zu befördern. Es bestand gerade damals in Kleinasien der heftige Kampf zwischen den spekulativen Gnostikern und

1) In Phrygien hatte ja Papias von Hierapolis gelebt und gewürkt, und manche Stellen der Pseudosibyllinen weisen auf Phrygien hin. Es ist gar kein Grund vorhanden, mit Longuerue und Blondel anzunehmen, daß solche Stellen von Montanus oder von Montanisten selbst herrühren, denn es findet sich in jenen Pseudosibyllinen gar nichts von den eigenthümlich montanistischen Ideen. Vielmehr muß man hier denselben eigenthümlichen phrygischen Geist erkennen, der sich auch in dem Montanismus abspiegelt. Wenn dort der Berg Ararat nach Phrygien versetzt wird, so erkennen wir hier dieselbe Vorliebe der Phrygier für ihr Land, welches das älteste der Erde seyn sollte, wie wenn Montanus den Flecken Pepuza in Phrygien zum Sitz des tausendjährigen Reiches macht.

2) S. Bd. I., S. 131.

3) Es fehlt uns an bestimmten und zuverlässigen Angaben, um daraus etwas Zuverlässiges über die Zeit, in welcher Montanus zuerst auftrat, ableiten zu können; es liegt aber auch in der Natur der Sache, daß der Anfang einer Erscheinung dieser Art sich schwer bestimmen läßt. Eusebius setzt das erste Auftreten des Montanus in seiner Chronik in das Jahr 171. Wenn wir annehmen, daß der römische Bischof, welchen Praxeas bewog, den Montanisten die Kirchengemeinschaft aufzukündigen, nicht Victor, sondern Eleutheros gewesen sey, (für welche Meinung ich die Gründe in meiner Schrift über Tertullian S. 486, angeführt habe) so würde folgen, daß Montanus schon unter dem im J. 161 gestorbenen römischen Bischof Aniket aufgetreten wäre. Für das frühere Datum würde Apollonius bei Eusebius V., 18. und Epiphanius, der den Montanus um 157 auftreten läßt, sprechen.

den Vertheidigern der alten, einfachen Lehre, man sprach viel von drohender Verfälschung des Christenthums. Alles dies konnte auf das Gemüth des neubekehrten, zu schwärmerischer Gefühlserregung geneigten Phrygiers einwürken. Und wir müssen dabei berücksichtigen, daß er in der oben genauer bezeichneten Grenzepoche zwischen zwei Entwickelungsstadien der christlichen Kirche lebte.

Er gerieth in Zustände von Entzückungen, in welchen er, seines Bewußtseyns nicht mächtig, als blindes Organ eines höheren Geistes, wie er meinte, in räthselhaften mystischen [1]) Ausdrücken neue Verfolgungen vorhersagte, zu einem strengeren ascetischen Wandel, zum unerschrockenen Bekenntniß des Glaubens ermahnte, die Seligkeit der Märtyrerkrone pries und die Christen aufforderte, Alles daran zu setzen, um diese zu gewinnen. Er verkündete die nahe bevorstehenden Strafgerichte Gottes über die Verfolger der Kirche, die Wiederkunft Christi und die Erscheinung des tausendjährigen Reiches; er schilderte die Glückseligkeit desselben in anziehenden Bildern. Endlich wollte er, als ein von Gott für die ganze Kirche gesandter Prophet, als ein erleuchteter Reformator des ganzen kirchlichen Lebens angesehen seyn, die christliche Kirche sollte durch ihn zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit im Wandel emporgehoben, eine höhere christliche Sittenlehre für ihr Mannesalter sollte durch ihn geoffenbart werden; er berief sich auf die Verheißung Christi, daß er durch den heiligen Geist Dinge offenbaren werde, welche die Menschen zu jener Zeit noch nicht hätten fassen können. Auch glaubte er berufen zu seyn, neue Aufschlüsse über die Glaubenslehre mitzutheilen, welche zur Aufhellung der damals in diesen Gegenden besonders geläufigen dogmatischen Streitfragen, zur Verwahrung der Glaubenslehren gegen die Einwürfe der Häretiker dienen sollten.

Wahrscheinlich sind in dem Entwickelungsgange des Montanus verschiedene Epochen zu unterscheiden. Die Theilnahme, mit welcher in der aufgeregten Zeit das, was er als göttliche Offenbarung vortrug, aufgenommen wurde, riß ihn wohl selbst immer weiter fort, daß er sich einen höheren Beruf beilegte, als er anfangs im Sinne haben mochte, und auch der nachher von andern Seiten hervortretende schroffe Gegensatz beförderte die Schwärmerei. Aber es fehlt uns an hinreichenden Nachrichten, um diese verschiedenen Epochen auseinander halten und genauer bezeichnen zu können. Es

1) Ξενοφωνίαι, ein Zeitgenosse bei Euseb. l. V. c. 16. γλῶσσαι. Plutarch von den alten Orakelsprüchen, de Pyth. orac. c. 24.

schlossen sich an den Montanus zwei Frauen an, **Priska** oder **Priscilla** und **Maximilla**, die auch als Prophetinnen angesehen seyn wollten.

Wir wollen nun zur genauern Charakteristik des Montanismus, als einer in einzelnen Grundsätzen und Lehren ausgeprägten Richtung, uns hinwenden. Wir meinen diese Geistesrichtung, wie sie von dem Montanus ausgegangen, bis zum Tertullian sich weiter entwickelt hatte und von demselben systematisch ausgebildet wurde.

Wir haben gesehen, daß das Grundprincip des Montanismus ein einseitiges supranaturalistisches Element war, welches den Geist in ein durchaus leidentliches Verhältniß zur Einwürkung Gottes sich setzen ließ. Dieses Princip trat in den **ersten** Ergüssen des religiösen Gefühls bei Montanus und seinen Prophetinnen am stärksten hervor und es giebt sich das durch dies Princip herbeigeführte Anstreifen an den alttestamentlichen Standpunkt in der Form der frühesten montanistischen Orakel noch mehr, als in den späteren Erscheinungsformen des Montanismus, zu erkennen, da zuerst nur von Gott dem Allmächtigen, nicht von Christus und dem heiligen Geiste die Rede war. Wie der Allmächtige allein in der Seele des Propheten waltet und dessen Selbstbewußtseyn ganz zurücktritt, redet er daher aus der Seele desselben, von der er ganz Besitz genommen, wie in seinem eigenen Namen. So heißt es in einem solchen Orakelspruche Montan's: „Siehe, der Mensch ist wie eine Leier, und ich schwebe über ihm, wie ein Plektron. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe! der Herr ist es, der die Seele der Menschen von sich selbst entfremdet und Seelen den Menschen giebt [1]." In einem andern Orakelspruche: „Ich bin der Herr, der allmächtige Gott, der in dem Menschen Wohnung nimmt [2]; ich bin weder ein Engel, noch ein Gesandter, sondern ich bin als der Herr selbst, Gott der Vater, gekommen." Auch in einer Weissagung der mit dem Montanus verbundenen Maximilla tritt die bestimmte Bezeichnung des heiligen Geistes oder des Paraklet noch nicht hervor, sondern der Geist aus ihr sagt, indem er sich gegen den Vorwurf, daß er die Gemüther verführe, rechtfertigt: „Ich werde verfolgt, wie ein Wolf aus der Mitte der Schafe. Ich bin kein Wolf, ich bin Wort und Geist und Kraft [3]."

1) Ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα κἀγὼ ἵπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. Ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ. Ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐκστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις. Aus Epiphan. haeres. 48.

2) Ἐγὼ κύριος κύριος ὁ θεὸς, ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ.

3) Ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις. S. Euseb. l. V. c. 16.

Dies supranaturalistische in einer mehr alt- als neutestamentlichen Form sich aussprechende Princip wurde von der montanistischen Richtung, wie sie sich zuerst darstellte, wahrscheinlich auch in der Hinsicht consequenter vestgehalten, daß die neuen Propheten nicht eine fortschreitende Entwickelung der Kirche, als eine solche, welche von den ihr mitzutheilenden neuen Offenbarungen ausgehen sollte, verhießen, sondern das, was dem ganzen Faden der irdischen Entwickelung ein Ende machen sollte, verkündeten. Auf das Herannahen einer neuen Ordnung der Dinge wiesen sie hin, die durch Christus selbst herbeizuführende letzte Entscheidung und das durch ihn auf Erden zu stiftende tausendjährige Reich. Die Maximilla soll ausdrücklich gesagt haben: „Nach mir wird keine Prophetin wieder auftreten, sondern das Ende erfolgen [1].“ Der Gott, der das große Gericht herbeizuführen beschlossen hatte, forderte durch seine Stimme in den neuen Propheten die Gläubigen auf, durch strengeres Leben sich dafür vorzubereiten, daß der Herr bei seiner nahe bevorstehenden Wiederkunft sie wohlgerüstet finden sollte. Mit dieser Erwartung des nahe bevorstehenden Weltendes hing die Verachtung des Lebens und alles Irdischen, zu welcher der neue Prophetengeist aufforderte, genau zusammen.

Aber obgleich manche Weissagungen der neuen Propheten nicht in Erfüllung gingen, griff doch das von ihnen ausgesprochene Princip in die Entwickelung des christlichen Bewußtseyns dieser Zeit mächtig ein. Und indem diese neuen Offenbarungen mit der Lehre vom heiligen Geiste, welche in der kirchlichen Dogmatik noch weniger entwickelt worden und der von den Geistesgaben, mit den Verheißungen Christi vom Paraklet in Verbindung gesetzt wurde, ging daraus die Idee von Epochen der Ausgießung des heiligen Geistes, durch welche die fortschreitende Entwickelung der Kirche vermittelt werden sollte, hervor; ein neues Moment, das zu ihrem gewöhnlichen regelmäßigen Entwickelungsgange hinzukommen und denselben ergänzen sollte.

Indem Tertullian dieses Princip aufnahm und es begründen wollte, suchte er die Nothwendigkeit einer solchen fortschreitenden Entwickelung der Kirche durch die Berufung auf ein durch alle Werke Gottes im Reiche der Natur und Gnade hindurchgehendes Gesetz darzuthun. „In den Werken der Gnade, wie in den Werken der Natur, welche von Einem Schöpfer herrühren, — sagt er — entwickelt sich Alles nach einer gewissen Stufenfolge, aus dem Samenkorn geht zuerst die Staude hervor, diese wächset nach und nach zum Baume heran, der Baum

---

1) Die Worte bei Epiphanius: *Μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια.*

gewinnt zuerst Laub, darauf folgt die Blüthe, aus dieser wird endlich die Frucht, welche auch erst nach und nach zur Reife gelangt. So entwickelt sich auch das Reich der Gerechtigkeit nach gewissen Stufen, zuerst die Gottesfurcht nach der Stimme der Natur ohne geoffenbartes Gesetz (die patriarchalische Religion), dann die Kindheit unter dem Gesetze und den Propheten, dann die Jugend unter dem Evangelium, dann die Entwickelung zur Reife des Mannesalters durch die neue Ausgießung des heiligen Geistes mit der Erscheinung des Montanus, durch die neuen Belehrungen des verheißenen Paraklet [1]). Wie sollte das Werk Gottes stille stehen und sich nicht fortschreitend entwickeln, da das Reich des Bösen immer mehr um sich greift und immer neue Kräfte gewinnt?" Von diesem Standpunkte erklärte man sich gegen Diejenigen, welche der Würksamkeit des heiligen Geistes willkührliche Grenzen setzen wollten, als ob die außerordentlichen Würkungen desselben sich nur auf die Zeit der Apostel beschränkt hätten, wie es in einer montanistischen Urkunde aus dem nördlichen Afrika heißt: „daß keine Schwäche oder Verzweiflung des Glaubens meine, die Gnade Gottes habe bloß bei den Alten gewaltet, da Gott allezeit würkt, was er verheißen hat, den Ungläubigen zum Zeugniß, den Gläubigen zum Segen" [2]). Die späteren Ausgießungen des heiligen Geistes sollten vielmehr alles Frühere übertreffen [3]). Man berief sich darauf, daß Christus selbst den Gläubigen die Offenbarungen durch den Paraklet, als den Vollender seiner Kirche, durch den er offenbaren werde, was die Menschen zu jener Zeit noch nicht hätten fassen können, verheißen habe. Es sollte damit keineswegs die allgemeine Annahme, daß jene Verheißung sich auf die Apostel bezogen habe, geläugnet werden, sondern nur dies war die Meinung, daß jene Verheißung sich nicht allein auf die Apostel bezogen, nicht nach ihrem ganzen Umfange an denselben in Erfüllung gegangen, vielmehr auch auf die neuen Offenbarungen durch die jetzt erweckten Propheten sich beziehe, daß diese letzteren eine nothwendige Ergänzung und Erweiterung jener ursprünglichen Offenbarung seyen [4]). Die von dieser herstammende und durch die allgemeine Ueberlieferung der Kirche fortgepflanzte Wahrheit wurde dabei immer als unwandelbare Grundlage vorausgesetzt. Die neuen Propheten sollten durch die Uebereinstimmung mit dieser sich von falschen Lehren unterscheiden, und ihren göttlichen Beruf dadurch bewähren.

1) Tertullian. de virgg. veland. c. 1.
2) Acta Perpetuae et Felicitat. Praefat.
3) Praefat. in Acta Perpetuae: Majora reputanda novitiora quaeque ut novissimiora, secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam.
4) Tertullian. de pudicitia c. 12.

Von einer solchen Grundlage ausgehend, sollte aber die christliche Sittenlehre und das ganze kirchliche Leben durch diese neuen Offenbarungen weiter gefördert werden, denn die erst vom Heidenthume und von der Sinnlichkeit entwöhnten Menschen hätten die Forderungen der christlichen Vollkommenheit noch nicht zu fassen vermocht. Ferner sollten durch diese Offenbarungen die von den immer weiter um sich greifenden Häretikern angegriffenen christlichen Lehren vertheidigt werden. Da jene durch willkührliche falsche Auslegungen die heilige Schrift, aus der sie am besten hätten widerlegt werden können, nach ihrem Sinne deuteten, so sollte ihnen durch diese neuen Offenbarungen eine veste Autorität entgegengestellt werden. Endlich sollten dieselben über die streitigen Fragen in Dingen der Lehre und des Lebens Aufschluß und Entscheidung ertheilen [1]). Der Montanist Tertullian ruft daher am Schlusse seiner Schrift von der Auferstehung Denen zu, welche aus der Quelle dieser neuen Offenbarungen schöpfen wollten: „Ihr werdet nach keinem Unterricht dürsten, keine Fragen werden euch quälen."

So setzte der Montanismus ein Element der freien Bewegung dem starren traditionellen Elemente entgegen. Die Vertreter dieses neuen Standpunktes wußten das Wandelbare und das Unwandelbare der kirchlichen Entwickelung mehr von einander zu unterscheiden, indem sie nur die Unwandelbarkeit der dogmatischen Ueberlieferung gelten ließen; sie behaupteten, daß die kirchlichen Einrichtungen nach dem Bedürfnisse der Zeiten durch die fortschreitenden Belehrungen des Paraklets verändert und verbessert werden könnten [2]). Wenn ferner von dem kirchlichen Standpunkte die Bischöfe als die einzigen Organe für die Verbreitung des heiligen Geistes in der Kirche, als die Nachfolger der Apostel und die Erben ihrer geistlichen Gewalt betrachtet wurden, so war es hingegen die Meinung der Montanisten, daß es außer den gewöhnlichen Organen der Kirchenleitung noch höhere gebe — die außerordentlichen Organe, die von dem Paraklet erweckten Propheten. Nur diese waren nach dem montanistischen Gesichtspunkte die Nachfolger der Apostel im höchsten Sinne, die Erben ihrer vollständigen geistlichen Gewalt. Tertullian setzt daher die Kirche des Geistes, welche durch die vom heiligen Geist erleuchteten Menschen sich offenbart, entgegen der Kirche, welche in der Zahl der Bi-

1) Tertullian. de virgg. veland. als die administratio Paracleti, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur.

2) Tertullian. de corona milit. c. 3.

schöfe besteht[1]). Wenn man von der dem Petrus übertragenen Gewalt zu binden und zu lösen die den Bischöfen zustehende abzuleiten pflegte, so behauptete dagegen der Montanist Tertullian, daß sich diese Worte nur auf den Petrus persönlich und abgeleiteter Weise auf solche Menschen, welche, wie Petrus, vom heiligen Geiste erfüllt wären, bezögen[2]). Diejenigen, welche der durch die neuen Propheten redenden Stimme des heiligen Geistes folgten, sollten, als die Geistlichgesinnten, die ächten Christen (Spiritales), die Kirche im eigentlichen Sinne ausmachen, wie hingegen die Widersacher der neuen Offenbarungen die Fleischlichgesinnten (Psychici) genannt zu werden pflegten.

So stellte der Montanismus eine in den spiritales homines bestehende Kirche des Geistes der vorherrschenden Veräußerlichung jenes Begriffs entgegen. Tertullian sagt: „Die Kirche im eigentlichen und vorzüglichsten Sinne sey der heilige Geist, in welchem die drei Eins seyen, und sodann werde der ganze Verein Derjenigen, welche in diesem Glauben (daß Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geist Eins seyen) übereinstimmten, nach dem Stifter und Weiher (dem heiligen Geiste) Kirche genannt"[3]). Der katholische Gesichtspunkt spricht sich darin aus, daß der Begriff der Kirche vorangestellt und durch diese Stellung selbst veräußerlicht, sodann die Würkung des heiligen Geistes als das durch diese äußerliche Vermittlung[4]) Bedingte, daher Abgeleitete gesetzt wird. Der Montanismus hingegen stellt, wie der Protestantismus, den heiligen Geist voran und betrachtet die Kirche erst als das Abgeleitete. Von diesem Standpunkte würde man in umgekehrter Ordnung sagen: Ubi Spiritus, ibi ecclesia, et ubi ecclesia, ibi Spiritus. Aber der montanistische Begriff stimmt doch mit dem protestantischen nicht überein, denn es ist hier nicht die allgemeine Thatsache der Würkung des heiligen Geistes, wie sie bei allen Gläubigen stattfindet, sondern jene außerordentliche gemeint. Theils diese, was hier als das Ursprüngliche gesetzt wird, theils die Anerkennung derselben in ihrer Göttlichkeit, macht nach dem montanistischen Gesichtspunkte das Wesen der wahren Kirche. Es ist

1) Tertullian. de pudicitia c. 21: Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

2) Secundum Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae. L. c.

3) Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit (wo Zwei oder Drei in seinem Namen versammelt sind) atque ita exinde etiam numerus eorum, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. L. c.

4) Wie in den bekannten Worten des Irenäus: Ubi ecclesia, ibi Spiritus, et ubi Spiritus, ibi ecclesia.

diejenige, in welcher Gott die Propheten erweckt und von welcher sie als solche anerkannt werden.

Da nach der montanistischen Theorie ferner Propheten aus jedem Stande der Christen erweckt werden konnten, da die Montanisten es ausdrücklich als etwas Charakteristisches dieser letzten Entwickelungsepoche des Gottesreiches ansahen, daß nach den jetzt in Erfüllung gehenden Verheißungen im Propheten Joel, Kap. 3 [1]), die Geistesgaben über alle Stände und Geschlechter der Christen ohne Unterschied ausgegossen werden sollten, und da solche Forderungen an den christlichen Wandel, welche sonst nur auf die Geistlichen eingeschränkt worden, durch die neuen Offenbarungen auf alle Christen als solche ausgedehnt wurden: so führte sie dies dazu, die durch eine Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes mehr zurückgedrängte Idee von der Würde des allgemeinen Christenberufs, von der Priesterwürde aller Christen, wieder hervorzuheben [2]).

Aber wenngleich durch den Montanismus von einer Seite der Begriff von der Kirche und ihrer Entwickelung geistiger und freier aufgefaßt wurde, so fiel derselbe von einer andern Seite durch die Art, wie er diese fortschreitende Entwickelung von neuen außerordentlichen Offenbarungen, von einem neu erweckten Prophetenthume ableitete, in den jüdischen Standpunkt zurück. Wenn auf dem gewöhnlichen kirchlichen Standpunkte die Uebertragung des alttestamentlichen Priesterthums auf die christliche Kirche vorherrschte, so war es auf dem montanistischen Standpunkte die Uebertragung des alttestamentlichen Prophetenthums. Und merkwürdig ist es, daß die katholische Kirche, welche überhaupt Manches nachher annahm, was sie anfangs nach einem richtigen evangelischen Gesichtspunkte an den Montanisten getadelt hatte, auch Manches von dem, was die Montanisten vom Verhältnisse der neuen Offenbarungen durch ihre Propheten zu der Grundlage der kirchlichen Ueberlieferung und der Schriftlehre behaupteten, auf das Verhältniß der Lehrbestimmungen der allgemeinen Concilien in diesen beiden Hinsichten anwandte. Es gesellte sich zu dem kirchlichen Begriffe der Tradition ein neues Moment, zu dem Vesthalten des Ursprünglichen und Gegebenen kam das Element der diesem entsprechenden vom heiligen Geiste geleiteten Fortbildung hinzu. Wenn aber von dem montanistischen Standpunkte diese Würkung des heiligen Geistes als eine von neuerweckten außerordentlichen Organen ausgehende betrachtet wurde, so wurde dies von dem kirchlichen Standpunkte auf die regelmäßigen Organe der Kirchenleitung, die

1) Praef. in Act. Felicit.
2) Wie z. B. Tertullian de monogamia.

Bischöfe, übertragen. Hierzu kommt nun ferner, was wir über den montanistischen Begriff der Inspiration bemerkt haben [1]).

Da aber bisher jene von den Juden herübergekommene Auffassungsform der Inspiration auch unter den Kirchenlehrern vorgeherrscht hatte, so wurde hingegen durch die Opposition gegen den Montanismus diese Ansicht immer mehr verdrängt. Die heftigen Gegner desselben verdammten nun den ekstatischen Zustand schlechthin und betrachteten denselben vielmehr als ein Merkmal der falschen Prophetie. Leider ist die dem Montanismus entgegengesetzte Schrift des christlichen Rhetors Miltiades, worin eben dies auseinandergesetzt wurde, daß die Ekstase etwas dem Charakter des wahren Propheten Widerstreitendes sey [2]), nicht auf uns gekommen. Eine Schrift, durch welche wahrscheinlich auf die damaligen interessanten Verhandlungen über den Begriff der Inspiration viel Licht sich verbreitet haben würde. Man war geneigt, die Ekstase von der Würkung des bösen Geistes, als eines Geistes der Verwirrung und des Zwiespaltes, abzuleiten und man setzte demselben den heiligen Geist, als einen Geist der Besonnenheit und Klarheit, entgegen. In Allem wollte man dem montanistischen Prophetenbegriff und Prophetenthum widersprechen, ohne Wahres und Falsches zu sondern. Der freiere, unbefangenere Geist der alexandrinischen Schule giebt sich aber auch in der Beurtheilung dieser Erscheinungen zu erkennen. Zwar bezeichnet Clemens von Alexandria auch die Ekstase als ein Merkmal der falschen Prophetie und der Einwürkung des bösen Geistes, wodurch die Seele sich selbst entfremdet werde [3]); aber er erklärt sich doch gegen Diejenigen, welche, wie er sich ausdrückt, mit einem blinden Eifer der Unwissenheit Alles, was von diesen falschen Propheten herrühre, von vorn herein verdammten, statt ohne Rücksicht auf die Person das Gesagte in sich selbst zu untersuchen, ob etwas Wahres dabei zum Grunde liege [4]). Dem Montanismus widersprechend

---

1) Die Definition einer solchen Ekstase in montanistischem Geiste bei Tertull. c. Marc. l. IV. c. 22: In spiritu homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina.

2) *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.*

3) Strom. lib. I. f. 311, wo er von den falschen Propheten sagt: *Τῷ ὄντι οὗτοι ἐν ἐκστάσει προεφήτευον, ὡς ἂν ἀποστάτου διάκονοι*, wo ohne Zweifel in der Beziehung der Worte *ἔκστασις* und *ἀποστάτης* auf einander ein Wortspiel stattfindet.

4) Seine Worte: *Οὐ μὴν διὰτὸν λέγοντα προκαταγνωστέον ἀμαθῶς καὶ τῶν λεγομένων, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν προφητεύειν νῦν δὴ λεγομένων παρατηρητέον· ἀλλὰ τὰ λεγόμενα σκοπητέον εἰ τῆς ἀληθείας ἔχεται.* Strom. I. VI. f. 647. Da wir von dem Clemens ein unbefangeneres Urtheil, als das sonst gewöhnliche, erwarten können, ist desto mehr der

verfiel man in die entgegengesetzte irrthümliche Auffassungsweise; indem man in den Propheten des alten Testaments nichts Unbewußtes anerkennen wollte, schrieb man ihnen eine klare bewußte Erkenntniß des Inhalts der durch sie bekannt gemachten göttlichen Verheißungen zu [1]), welche Ansicht dem richtigen Verständnisse des Verhältnisses zwischen dem alten und dem neuen Testamente und der unbefangenen Erklärung des letzteren großen Nachtheil bringen mußte.

Wie wir oben bei der allgemeinen Charakteristik des Montanismus bemerkt haben, streifte derselbe durch Trübung des christlichen Princips einerseits an das Judenthum, andrerseits an das Heidenthum.

Zustände, welche der heidnischen Mantik verwandt, Erscheinungen, welche dem Magnetismus und Somnambulismus, wie derselbe in heidnischen Kulten vorkommt, ähnlich waren, mischten in christliche Gefühlserregungen sich ein. Bei solchen Christinnen, welche während des Gottesdienstes in ekstatische Zustände gerathen waren, suchte man nicht allein Heilmittel leiblicher Krankheit, sondern auch Aufschlüsse über die unsichtbare Welt, worüber Fragen ihnen vorgelegt wurden. Eine solche war zur Zeit Tertullian's in Karthago, welche in ihren ekstatischen Zuständen mit Christus, mit Engeln umzugehen glaubte. Der Stoff ihrer Visionen entsprach dem, was sie gerade aus der heiligen Schrift hatte vorlesen, aus den Psalmen vorsingen, oder im Gebete vortragen hören [2]). Nach vollendetem Gottesdienste und Entlassung der Gemeinde wurde sie über ihre Visionen vernommen, und man suchte in diesen Belehrung über Dinge der unsichtbaren Welt, wie z. B. über das Wesen der Seele.

Das jüdische Element zeigte sich in der vorgeblichen Vervollkommnung der Sittenlehre durch neue Gebote, welche sich besonders auf das Ascetische bezogen. So wurde das Fasten an den dies stationum, das bisher als eine freie Sache betrachtet worden (s. oben), allen Christen gesetzlich vorgeschrieben, und daß dies Fasten bis drei Uhr Nachmittags ausgedehnt werden sollte. Für

---

Verlust des Buches, in welchem er sich ausführlicher über den Montanismus erklären wollte, wenn er anders diese Absicht ausgeführt hat, zu bedauern, sein Buch *περὶ προφητείας* S. Strom. I. VI. f. 511.

1) z. B. Orig. in Joann. T. VI. §. 2: *Προπετῶς ἀποφήνασθαι περὶ προφητῶν, ὡς οὐ σοφῶν εἰ μὴ νενοήκασι τὰ ἀπὸ ἰδίου στόματος.*

2) Tertullian. de anima c. 9. sagt von ihr: Et videt et audit sacramenta, et quorundam cordia dignoscit et medicinas desiderantibus submittit. Jam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur.

zwei Wochen des Jahres wurde eine solche dürftige Kost, wie sie die continentes oder ἀσκηταί nach freiem Entschlusse führten, allen Christen geboten [1]). Gegen diese montanistischen Satzungen sprach sich damals noch der Geist der evangelischen Freiheit schön und nachdrücklich aus (s. oben); aber späterhin ging auch von dieser Seite der in dem Montanismus sich aussprechende Geist in die katholische Kirche über.

Aus dem Montanismus ging eine solche Richtung hervor, welche nicht alle Güter der Menschheit in ihrem rechten dem Christenthume entsprechenden Verhältnisse zu dem höchsten Gute, dem Reiche Gottes, auffassen, sondern dieses jenen nur entgegenstellen ließ. Und dieselbe Richtung mußte auch durch einseitiges Hervorheben des Göttlichen in seiner alles Menschliche zurückdrängenden Macht zu einem die menschliche Thätigkeit lähmenden Quietismus hinführen. Von diesem Standpunkte konnte weder dem Gute des irdischen Lebens seine gebührende Achtung widerfahren, noch konnten die zu dessen Erhaltung erforderlichen Mittel als pflichtmäßig anerkannt werden. So wurde dadurch das schwärmerische Verlangen nach dem Märtyrertode befördert und der Grundsatz aufgestellt, daß man, in den Willen Gottes sich ergebend, keine Mittel anwenden müsse, um den Verfolgungen, welche der Wille Gottes über die Christen zur Prüfung ihres Glaubens verhängt habe, auszuweichen [2]). Charakteristisch spricht sich dieser Geist des Montanismus in einem solchen montanistischen Orakel aus: „Wünscht doch nicht auf euren Betten, in Kindesnöthen, oder in weichlichem Fieber zu sterben, sondern wünscht als Märtyrer zu sterben, auf daß Der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat!" Dieselbe Geistesrichtung trieb den Montanismus, indem er eine zum Nachtheile des Glaubens gereichende Anbequemung vermeiden wollte, zu dem andern Extrem, von allen Gebräuchen des bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens, welche irgendwie von einem Ursprunge aus dem Heidenthume abgeleitet werden konnten, sich schroff loszusagen, alle Vorsichtsmaaßregeln, durch die man den Argwohn der heidnischen Obrigkeit abwehren konnte, zu verschmähen. Man scheint den Mon-

1) Die sogenannten Xerophagiae, der Sonntag und der Sabbath von diesen Fasten ausgenommen. Die Montanisten waren auch in Hinsicht des Nichtfastens am Sabbath mit der römischen Kirche in Streit (s. oben). Zur Zeit des Hieronymus, in welcher sich aber die Montanisten in mancher Hinsicht, wie z. B. in Hinsicht der Kirchenverfassung, von ihren ursprünglichen Einrichtungen entfernt zu haben scheinen, hatten sie drei Wochen der Xerophagiae. Diese sind zu vergleichen mit den Quadragesimalfasten der späteren Kirche, wie sie auch Hieronymus so nennt ep. 27 ad Marcellum: „illi tres in anno faciunt quadragesimas."

2) S. Tertullian. de fuga in persecut.

tanisten unter andern auch vorgeworfen zu haben, daß sie bei ihren häufigen mit Fasten verbundenen Gebetsversammlungen dem Staatsgesetze gegen die geschlossenen Versammlungen trotzten [1]).

Jene Richtung des sittlichen Geistes führte zur Ueberschätzung des ehelosen Lebens, und schon wurde durch die montanistische Prophetin Priscilla den Geistlichen der Cölibat besonders empfohlen, als ob sie nur dadurch würdige Organe des Heiligen werden, sich für die göttlichen Gnadengaben auf die rechte Weise empfänglich machen könnten [2]). Wir erkennen auch hier wieder, wie das Montanistische in das Katholische überging.

Ein solcher ascetischer Geist pflegt nun sonst mit einer Verkennung der Ehe, als einer Form für die Verwürklichung des höchsten Gutes, zusammenzuhangen und es pflegt dabei eine bloß sinnliche und äußerliche Auffassung dieses Verhältnisses zum Grunde zu liegen. Der Montanismus aber verbindet mit dieser ascetischen Richtung eine derselben gerade am meisten entgegengesetzte Auffassung der Ehe. Der Einfluß des eigenthümlich christlichen Geistes giebt sich in dem Montanismus hier eben dadurch zu erkennen, daß durch denselben die Idee der Ehe, wie das Christenthum sie erst erkennen ließ, als einer durch Christus geheiligten geistigen Verbindung zweier durch das Geschlecht getrennter Individuen zu Einem Lebensganzen, hervorgehoben worden. Die Montanisten hielten daher auch die religiöse Weihe einer solchen Verbindung für eine Hauptsache, sie rechneten zum Wesen einer ächtchristlichen Ehe, daß sie in der Gemeinde im Namen Christi geschlossen werde; eine auf andere Weise geschlossene Ehe wurde als unerlaubte Verbindung angesehen [3]). Aus diesem Gesichtspunkte von der Ehe floß es nun auch, daß der Montanismus keine zweite Ehe nach dem Tode des ersten Mannes oder der ersten Frau ge-

1) De jejuniis c. 13: Quomodo in nobis ipsam quoque unitatem jejunationum et xerophagiarum et stationum denotatis? Nisi forte in senatusconsulta et in principum mandata coitionibus opposita delinquimus.

2) Die Worte von Rigaltius herausgegeben in Tertullians Schrift de exhortatione castitatis c. 11: Quod sanctus minister sanctimoniam noverit ministrare. Purificantia enim concordat et visiones vident et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas.

3) Tertullian. de pudicitia c. 4: Penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur, nec inde consertae obtentu matrimonii crimen eludunt. Nach den Grundsätzen des Montanismus das Wesen einer wahren Ehe im christlichen Sinne de monogamia c. 20: cum Deus jungit duos in unam carnem aut junctos deprehendens in eadem, conjunctionem signavit. (Wo zu der zwischen zweien Theilen, da sie noch Heiden waren, geschlossenen Ehe, die heiligende Weihe des Christenthums hinzukommt.)

stattete, denn die Ehe sollte als eine unauflösliche Verbindung im Geiste, nicht im Fleische allein, über das Grab hinaus fortdauern [1]). Auch hier stellten die Montanisten nur eine Ansicht, zu der sich auch wohl Andere hinneigten, in ihrem gesetzlichen Geiste auf die Spitze [2]). Und es erhellt, wie auch in dieser Beziehung das montanistische Element in ein katholisches überging, denn die sakramentliche Auffassung der Ehe wurde so vorbereitet.

Der strenge gesetzliche Geist des Montanismus giebt sich in dem Eifer für die strengeren Grundsätze des Bußwesens zu erkennen [3]). Sie waren aber dabei, insofern sie, gleichwie ihre Gegner, Taufe und Wiedergeburt nicht recht auseinanderhielten und das Verhältniß von Glauben und Sündenvergebung zu dem Ganzen des christlichen Lebens nicht recht verstanden, in demselben Irrthum befangen, in welchem dieser ganze Streit über die Ausdehnung der Absolution begründet war [4]). Der sittliche Eifer gegen ein zur Sicherheit in der Sünde verleitendes falsches Vertrauen auf die Absolution spricht sich in dieser einer falschen Anwendung der Worte 1 Joh. 1, 7 entgegengesetzten Erklärung Tertullians aus: „Johannes sagt: so wir im Lichte wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft unter einander, und das Blut Jesu Christi, seines Sohnes, machet uns rein von allen Sünden. Sündigen wir also, wenn wir im Lichte wandeln, und werden wir gereinigt werden, wenn wir im Lichte sündigen? — Keineswegs. Denn wer sündigt, ist nicht im Lichte, sondern in der Finsterniß. — Er zeigt also auch, wie wir von der Sünde werden gereinigt werden, — wenn wir in dem Lichte wandeln, in welchem keine Sünde begangen werden kann; denn das ist die Macht des Blutes Christi, daß es Diejenigen, welche es von der Sünde gereinigt, und sodann zum Lichte erhoben hat, von nun an rein erhält, wenn sie im Lichte zu wandeln fortfahren" [5]).

Zwar beförderte, wie wir bemerkten, der Montanismus den schwärmerischen Enthusiasmus für das Märtyrerthum, wie nach der montanistischen Lehre die Märtyrer das voraus haben sollten, daß sie gleich nach dem Tode zu einem höheren Zustande der Seligkeit

---

1) S. Tertullian. de monogamia und exhortat. castitatis.

2) Athenagoras nennt legat. pro Christian. f. 37, ed. Colon., den *γάμος δεύτερος εὐπρεπὴς μοιχεία.* Origenes sagt Tom. in Matth. f. 363, daß Paulus die Erlaubniß zu einer zweiten Ehe nach dem Tode des ersten Mannes oder der ersten Frau gegeben habe: *πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ἢ ἀσθένειαν.*

3) S. über diesen Streit Bd. I., S. 276 ff.

4) Ebendaselbst.

5) De pudicitia c. 19. Welches Buch überhaupt auf diesen Streit sich bezieht.

gelangten, zu dem die übrigen Gläubigen keinen Zutritt hätten [1]); aber doch veranlaßte der Kampf für die Strenge der Bußdisciplin den Montanisten Tertullian, die übertriebene Verehrung der Märtyrer von einer andern Seite zu bestreiten. Da nämlich Manche, denen der Montanismus die Absolution versagte, durch die Vermittlung der Confessoren [2]) jene in der katholischen Kirche erhalten konnten, so sagte Tertullian gegen das falsche Vertrauen auf die Fürsprache derselben und gegen ihre geistliche Anmaßung: „Es sey dem Märtyrer genug, sich von seinen eigenen Sünden gereinigt zu haben. Es ist Undankbarkeit oder Hochmuth, auch Andern auszuspenden, was man für sich selbst erlangt zu haben, als eine große Sache ansehen muß. Wer, außer dem Sohne Gottes allein, hat fremden Tod durch seinen eigenen bezahlt? denn dazu war er gekommen, daß er, selbst von Sünde rein und vollkommen heilig, für die Sünder sterben wollte. Du, der du also ihm nacheiferst, indem du Sünden vergiebst, leide nur für mich, wenn du selbst nicht gesündigt hast. Wie aber kann, wenn du ein Sünder bist, das Oel deines Lichtleins für mich und dich zugleich genug seyn" [3])?

Es stimmt mit dem einseitigen supranaturalistischen Elemente des dargestellten Standpunktes zusammen, daß die Montanisten nicht darauf ihre Erwartungen und ihre Aufmerksamkeit richteten, wie das Christenthum von innen heraus das Leben der Menschheit umgestalten, sondern wie durch ein Wunder von außen her das Reich Christi die Weltherrschaft gewinnen sollte. Hier schloß sich ihre schwärmerische Ausmalung des Chiliasmus an, und auch von dieser Seite bildeten sie nur den Gipfelpunkt einer allgemeiner in der Kirche verbreiteten Denkweise.

Wenn wir unter dem Pietismus die krankhafte Richtung der Frömmigkeit verstehen, bei welcher das willkührlich Gemachte, von außen her Angebildete, in Eine Form Gegossene an die Stelle der naturgemäßen Entwickelung des christlichen Lebens tritt, die Reaction eines gesetzlichen Standpunktes innerhalb des Christenthums, so werden wir den Montanismus für die erste Erscheinungsform dessen, was mit Recht Pietismus zu nennen ist, zu halten Ursache haben.

Was das Umsichgreifen dieser Parthei beförderte, war theils derselben Verhältniß zu längst vorhandenen christlichen Grundsätzen, theils die Ansteckungskraft der Schwärmerei und die Art, wie der geistliche Hochmuth hier genährt wurde, indem, wer die neuen Propheten anerkannte, sich nun als einen wahrhaft Wiedergeborenen,

---

1) Das Paradies; s. Tertullian. de anima c. 56.
2) S. Bd. I., S. 281.
3) De pudicitia c. 22.

als ein Mitglied der auserwählten Schaar der Geistlichgesinnten (Spiritales) betrachten, alle andern Christen als Fleischlichgesinnte (Psychici), noch nicht wahrhaft Wiedergeborene, verachten konnte.

Mit großer Heftigkeit wurde zuerst in Kleinasien der Streit über den Montanismus geführt. Es wurden zur Untersuchung dieser Sache Synoden gehalten, auf denen sich Viele gegen denselben erklärten; die Verhandlungen wurden entfernteren Gemeinden mitgetheilt, und auch diese dadurch in den Streit hineingezogen. Leider ist über alle diese Verhandlungen und daher über die allmählige Bildung der montanistischen Sekte, und ihr Verhältniß zu der übrigen Kirche aus Mangel an bestimmten Nachrichten großes Dunkel verbreitet. Obgleich die Montanisten sich allein als die ächten Christen, ihre Widersacher nur als Unvollkommene, auf einem niedrigen Standpunkte Stehende betrachteten, sich über die ganze übrige Kirche erhaben glaubten, so scheint es doch nicht, daß sie sich selbst von dieser geradezu losreißen und ihr die Gemeinschaft aufkündigen wollten, sie wollten nur die ecclesia spiritus, spiritalis in der aus der Menge der Psychiker bestehenden ecclesia seyn. Sie machten von einem praktischen Standpunkte einen ähnlichen Gegensatz, wie die Gnostiker von einem theoretischen. Zwar wurde durch diesen praktischen Aristokratismus das Wesen der christlichen Kirche nicht so sehr gefährdet, wie es durch jenen theoretischen geschehen mußte; aber doch konnte man die Anhänger des neuen Prophetenthums in jenem Verhältnisse zu der übrigen Kirche, in der sie sich immer weiter auszubreiten suchten, ohne großen Nachtheil des kirchlichen Lebens nicht dulden, denn sie nahmen für's erste nur Duldung in Anspruch, um nach und nach zur Herrschaft zu gelangen.

Die Gemeinde zu Lyon hatte, als sie von jener blutigen Verfolgung unter dem Kaiser Mark Aurel betroffen wurde, viele Kleinasiaten in ihrer Mitte, und sie wurden durch ihre Verbindung mit der kleinasiatischen Kirche zu einer lebendigen Theilnahme an den Verhandlungen über den Montanismus veranlaßt. Sie schrieb einen Brief nach Rom an den Bischof Eleutheros, und der Presbyter Irenäus war dessen Ueberbringer. Es würde viel Licht über die Sache verbreiten, wenn wir von dem Inhalte dieses Briefes bestimmtere Nachrichten hätten; aber Eusebius [1]) sagt bloß, daß ihr Urtheil über diese Sache sehr fromm und rechtgläubig gewesen sey. Da nun Eusebius die montanistische Richtung gewiß als eine häretische ansah, so könnte man aus diesem Berichte des-

1) Lib. V. c. 3.

selben schließen, daß auch das Urtheil des Briefes gegen die Montanisten ausgefallen war. Aber in diesem Falle hätte der Brief nicht den Zweck haben können, welchen Eusebius angiebt, die Streitigkeiten beizulegen. Ein solcher Zweck läßt voraussetzen, daß dieser von dem Geiste christlicher Mäßigung beseelte Brief darauf ausging, das Gewicht der Streitpunkte herabzusetzen, manche übertriebene Beschuldigungen gegen die montanistischen Gemeinden zu widerlegen, und auch bei verschiedener Denkart über den Werth des neuen Prophetenthums die christliche Eintracht zu erhalten. Dies angenommen, läßt es sich auch erklären, daß Eusebius ein so günstiges Urtheil über den Inhalt des Briefes fällen konnte, was, wenn derselbe sich entschieden montanistisch ausgesprochen, nicht so leicht hätte geschehen können. Dies stimmt gleichfalls am besten zu dem uns bekannten friedliebenden und gemäßigten Charakter des Irenäus, und zu dessen keineswegs entschieden montanistischer, aber doch den Montanisten nicht so ganz abgeneigter Denkart. Eleutheros wurde wahrscheinlich durch diese Gesandtschaft bewogen, mit jenen Gemeinden Frieden zu schließen; aber später kam ein heftiger Gegner des Montanismus, Praxeas aus Kleinasien, nach Rom, und dieser bewog den römischen Bischof, theils indem er ihm das entgegengesetzte Verfahren seiner beiden Vorgänger, des Anicet und Soter[1]), vorhielt, theils durch die nachtheilige Schilderung von dem Zustande der montanistischen Gemeinden, Alles wieder zurückzunehmen. Die Montanisten pflanzten sich nun als abgesonderte Kirchenparthei fort, man nannte sie Kataphrygier von ihrem Vaterlande, auch Pepuzianer, weil Montanus gelehrt haben soll, daß Pepuza, ein Ort in Phrygien, wo vielleicht der erste Sitz einer montanistischen Gemeinde war, dazu auserwählt sey, daß das tausendjährige Reich Christi von dort ausgehen werde.

Es geht aus dem Verhältnisse des Montanismus zu den in der Kirche herrschenden Geistesrichtungen hervor, daß es zwischen diesen und dem entschieden ausgesprochenen Montanismus mannichfache Abstufungen und Uebergänge geben mußte, so wie auch unter den Gegnern desselben mannichfache Schattirungen von den das Christliche in dieser Erscheinung nicht Verkennenden, z. B. einem Clemens von Alexandria, bis zu Denen, welche durch den schroffen Gegensatz zu einer andern Einseitigkeit und einer andern Art der Trübung des christlichen Geistes hingetrieben wurden. Wie der Montanismus den alt- und den neutestamentlichen Standpunkt mit einander vermischte, so wurde durch denselben

---

1) Hier kommt es aber auf die Beantwortung der streitigen Frage an, ob der hier zuerst bezeichnete Bischof Eleutheros oder Victor war.

unter den Widersachern eine desto schärfere Sonderung beider Standpunkte hervorgerufen. Es war eine ihnen geläufige Losung der aus Matth. 11, 13 entlehnte Ausspruch, daß Gesetz und Propheten bis zu Johannes dem Täufer dauern, dann ihr Ende finden sollten. Sie stellten diesen Ausspruch sowohl den neuen ascetischen Satzungen und den neuen die christliche Freiheit beengenden Geboten, als dem neuen Prophetenthume, durch das sich die Kirche bestimmen lassen sollte, entgegen [1]). Tertullian sagt gegen Solche, welche jene Worte so anwandten: daß sie lieber den heiligen Geist ganz aus der Kirche verbannen sollten, da sie doch etwas so Müßiges daraus machten [2]). Aber seine Anklage ist hier eine ungerechte; denn darin kamen beide Partheien mit einander überein, daß die Kirche ohne die fortdauernde Würksamkeit des heiligen Geistes nicht bestehen könne. Das zwischen beiden Partheien Streitige war nur die Frage über die Form jener Würksamkeit, ob es eine in dem gewöhnlichen Entwickelungsgange der Kirche begründete, oder eine durch übernatürliches Eingreifen Gottes neugeschaffene sey. Und gerade Gegner des Montanismus waren es, welche den Begriff von dem heiligen Geiste, als dem neuen beseelenden Princip der von ihm erfüllten Eigenthümlichkeiten und der von ihm erfüllten Gemeinschaft, im Gegensatze zu dem alttestamentlichen Standpunkte, hervorgehoben zu haben scheinen, aus welchem specifischen Unterschiede sie eben ableiteten, daß die Kirche von keinem neuen Prophetenthume abhängig gemacht werden dürfe. Die schroffsten Gegner des Montanismus aber, wie die nachher zu erwähnenden Aloger, läugneten entweder die Fortdauer der die apostolische Kirche auszeichnenden Wundergaben, die Charismen, welche auch der Form nach als etwas Uebernatürliches sich zu erkennen gäben, oder sie wollten die prophetische Gabe nicht als etwas dem christlichen Standpunkte Zugehörendes erkennen, betrachteten dieselbe nur als etwas Alttestamentliches und konnten daher ein prophetisches Buch in dem Kanon des neuen Testamentes nicht annehmen. Es ist zu bedauern, daß wir über jene Parthei der sogenannten Aloger so wenige Nachrichten haben, und daß das von dem Hippolytus wahrscheinlich gegen jene Ultraantimontanisten geschriebene Werk über die Charismen nicht auf uns gekommen. Wir würden sonst mehr Bestimmtes und Sicheres über diese Streitpunkte und die Art, wie sie behandelt wurden, sagen können.

---

1) Dagegen sagt Tertullian: Palos terminales figitis Deo, sicut de gratia, ita de disciplina. De jejuniis c. 11.

2) Superest, ut totum auferatis, quantum in vobis tam otiosum. De jejuniis c. 11.

Es gab solche Gegner des Montanismus, welche einer einseitigen schwärmenden Gefühlsrichtung eine einseitige negative Verstandesrichtung entgegensetzten und aus Furcht vor dem Schwärmerischen auch manches ächt Christliche verwarfen. Zwar bildet, wie aus dem Gesagten hervorgeht, der Montanismus den Gipfelpunkt des antignostischen Geistes, aber jene ultraantimontanistische Verstandesrichtung mußte doch, um sich in ihrer alles Ueberschwengliche anfeindenden Nüchternheit zu behaupten, nicht minder gegen das spekulative und mystische Element in dem Gnosticismus sich auflehnen. Und die Furcht vor dem Gnostischen konnte sie ebenso, wie die Furcht vor dem Montanistischen, zu einseitigen Verneinungen hintreiben. Es läßt sich erklären, wie Leuten von dieser Art einseitiger Geistesrichtung das eigenthümliche johanneische Element fremd seyn mußte, und wie sie die Differenzen zwischen dem johanneischen Evangelium und den übrigen ihnen mehr zusagenden Evangelien [1]) hervorhoben, um das Evangelium, welches die Montanisten für ihre Lehre von den neuen Offenbarungen besonders anzuführen pflegten, für unächt zu erklären. Irenäus, von dem wir die erste Nachricht über diese Parthei haben, sagt nur gewiß zu viel, wenn er berichtet, daß sie jener von dem Paraklet handelnden Stelle wegen, das johanneische Evangelium verworfen hätten [2]). Jene Stelle allein konnte sie unmöglich dazu bewegen, denn diese brauchten sie ja nur, wie von Andern würklich geschah, auf die Apostel zu beschränken, um den Montanisten diese Stütze zu entreißen. Da sie aber, wenn ihnen jene Worte Christi von dem montanistischen Standpunkte entgegengehalten wurden, die ganze Schrift, welche dieselben enthielt, für unächt erklärten, so lag es nahe, vermöge einer in theologischer Polemik häufig vorkommenden Consequenzmacherei daraus zu schließen, sie hätten eben nur wegen dieser Stelle jenes Evangelium verworfen.

Abgesehen davon, daß die Gegner des Montanismus die Apokalypse als ein prophetisches und dem Chiliasmus günstiges Buch verwerfen mußten, mußte auch schon der ganze Geist und die Darstellungsweise dieses Buches für diese Parthei des nüch-

---

1) Wie z. B. nach der Angabe des Epiphanius haeres. 51, daß die Versuchungsgeschichte bei dem Johannes keinen Raum finde, daß bei den Synoptikern nur von einem Pascha, bei dem Johannes von zwei Paschafesten die Rede sey.

2) Die Worte des Irenäus lib. III. c. 11. §. 9: Ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in quo paracletum se missurum Dominus promisit.

ternen Verstandes etwas Befremdendes haben. Sie spotteten über die sieben Engel und die sieben Posaunen der Apokalypse. Doch war eine solche prosaische Verstandesrichtung, wie die bezeichnete, etwas diesem jugendlichen Alter der Kirche zu Fremdes, als daß sie vielen Eingang hätte finden können.

Wie in dem Montanismus eine die vorhandenen Bildungselemente abstoßende Richtung am schroffsten auftritt, so stellt sich hingegen die Richtung, welche die vorhandene Bildung mit dem Christenthume zu versöhnen und von demselben durchdrungen werden zu lassen strebte, besonders in der alexandrinischen Schule dar. Es fragt sich aber, woher der Ursprung dieser abzuleiten ist und was ihre ursprüngliche Bestimmung war, ob etwa zuerst nur eine solche, den Heiden Religionsunterricht zu ertheilen, oder ob von Anfang eine Bildungsschule für christliche Kirchenlehrer, eine Art von geistlichem theologischen Seminar, dort bestand. Die Berichte des Eusebius [1]) und des Hieronymus [2]) sind zu unbestimmt, um diese Frage entscheiden zu können, auch waren diese beiden Kirchenlehrer schwerlich im Stande, die Gestalt dieser Schule zu ihrer Zeit von der ursprünglichen gehörig zu unterscheiden. Wir müssen uns demnach nur an dasjenige halten, was aus der Würksamkeit der einzelnen Katecheten als Vorsteher dieser Schule bekannt ist, um daraus auf die allgemeine Beschaffenheit derselben zurückzuschließen. Wir finden nun zu Alexandria ursprünglich nur Einen, von dem Bischof als Katecheten angestellten Mann, welcher den Beruf hatte, den Heiden Religionsunterricht zu ertheilen und auch wohl die Kinder der dortigen Christen in der Religion zu unterrichten [3]). Erst der Katechet Origenes theilte seine Berufsgeschäfte, da deren, wenn er zugleich seine wissenschaftlichen theologischen Arbeiten ausführen

---

1) Lib. VI. c. 10, daß seit alter Zeit dort ein *διδασκάλειον ἱερῶν λόγων* bestanden, was nach dem kirchlichen Sprachgebrauche am natürlichsten zu erklären ist: eine Schule der Schrifterklärung; dies reicht aber noch nicht hin, die Art und Weise der alexandrinischen Schule zu charakterisiren, in welche Worte man aber doch, wenn man einmal die Beschaffenheit und den Charakter jener Schule kennt, Alles, was zum theologischen Studium in ihrem Sinne gehört, hineinlegen kann. Denn ihre Gnosis sollte ja zum rechten Verständnisse der Schrift den Schlüssel geben und durch allegorische Auslegung aus der Schrift abgeleitet werden; an eine Sonderung verschiedener theologischer Disciplinen, wie Exegese, Dogmatik u. s. w., ist in diesem noch Alles chaotisch zusammenfassenden Zeitalter der Kirche nicht zu denken, wie Herr Direktor Hasselbach zu Stettin bei der Erklärung dieser Worte in seiner Dissertation de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, Part. I. S. 15 mit Recht darauf aufmerksam macht.

2) De vir. illustr. c. 36.

3) Eusebius sagt l. VI. c. 6, daß Origenes als Knabe Schüler des Clemens gewesen.

wollte, für ihn zu viele wurden, mit einem Andern und machte deshalb aus seinen Katechumenen zwei Klassen. Wenngleich aber das Katechetenamt zu Alexandria von solchen Aemtern in andern Städten ursprünglich nicht verschieden war, so mußte es doch allmählig von selbst zu etwas Anderem werden.

Man bedurfte hier für dies Amt solcher Männer, welche eine gelehrte Kenntniß der hellenischen Religion und besonders philosophische Bildung besaßen, dem Verkehr und den Streitunterredungen mit gelehrten Heiden, die, nachdem sie Vieles durchforscht hatten, auf das Christenthum ihre Aufmerksamkeit richteten, gewachsen waren. Es war hier nicht genug, wie in andern Kirchen, die Hauptlehren des Christenthums nach der sogenannten *παράδοσις* vorzutragen, sondern man mußte auf die ursprüngliche Quelle der Religion in der Schrift selbst mit den gebildeten Katechumenen zurückgehen und in das Verständniß derselben sie einzuführen suchen, — sie verlangten einen wissenschaftliche Prüfung aushaltenden Glauben. Einer dieser Katecheten selbst, Clemens, weiset auf das Bedürfniß für die erfolgreiche Verwaltung des Katechetenamtes zu Alexandria hin, wenn er sagt[1]): „Wer das Nützliche überall auslesen will, zum Nutzen der Katechumenen, und besonders, wenn dieselben Hellenen sind[2]), (des Herrn aber ist die Erde und Alles, was darin ist,) der muß sich nicht nach Art der unvernünftigen Thiere scheuen Vieles zu lernen, sondern er muß so viele Hülfsmittel als möglich für seine Zuhörer zusammensuchen," und bald nachher[3]): „Alle Bildung ist nützlich und besonders nothwendig ist das Studium der heiligen Schrift, um das, was wir vortragen, beweisen zu können, und zumal wenn die Zuhörer von hellenischer Bildung herkommen"[4]). Wie diese alexandrinischen Lehrer Geduld und Gewandtheit haben mußten, auf mancherlei ihnen vorgelegte Fragen zu antworten, deutet Origenes an, wenn er von den christlichen Lehrern verlangt, daß sie nach dem Beispiele Christi nicht unwillig werden sollten, wenn ihnen nicht aus Lernbegierde, sondern nur, um sie auf die Probe zu stellen, mancherlei Fragen vorgelegt würden[5]).

---

1) Strom. l. VI. f. 659 B.

2) Zu ergänzen der Gedanke: Er hat sich nicht davor zu scheuen, auch in der heidnischen Literatur die Spuren der Wahrheit aufzusuchen und das Nützliche sich anzueignen; denn Alles kommt von Gott und ist als solches rein.

3) Strom. l. VI. f. 660 C.

4) Es ist überhaupt zu vergleichen, was Clemens von Denen sagt, welchen der Glaube auf hellenische Weise erwiesen werden müsse.

5) In Matth. T. XIV. §. 16: *Πειραζομένου τηλικούτου σωτῆρος ἡμῶν, τίς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀγανακτοίη τεταγμένος εἰς διδασκα-*

Man mußte daher in der Wahl dieser alexandrinischen Katecheten besonders sorgfältig seyn; man gab dies Amt gern solchen literärisch und philosophisch gebildeten Männern, welche selbst auf dem Wege wissenschaftlicher Prüfung zum Christenthume gekommen waren, wie ein Pantänos (Πανταῖνος), der erste alexandrinische Katechet, der uns näher bekannt wird, und wie dessen Schüler, Clemens.

Von selbst erweiterte sich nun auch der Würkungskreis dieser Männer, da sie die Ersten waren, welche ein von Vielen tief empfundenes Bedürfniß vom Standpunkte des Kirchenglaubens aus zu befriedigen suchten, das Bedürfniß wissenschaftlicher Entwickelung des Glaubens und christlicher Wissenschaft. Theils schlossen sich ihnen solche gebildete Heiden an, die, nachdem sie durch ihren Unterricht zum Christenthume bekehrt worden, von dem Eifer, sich mit Allem, was sie hatten, dem Dienste desselben zu weihen, ergriffen wurden und auch in dieser Hinsicht die alexandrinischen Katecheten zu ihren Führern wählten, theils waren es junge Männer, welche, schon im Christenthume stehend, nur nach tieferer Erkenntniß verlangten und zu Kirchenlehrern sich zu bilden suchten. So entwickelte sich hier auf die freieste Weise eine theologische Schule. Es ist die Geburtsstätte der eigentlichen christlichen Theologie, wie diese theils aus dem innern Drange des wissenschaftliches Erkennen verlangenden Geistes, theils aus dem nach außen gerichteten apologetischen Interesse, die Kirchenlehre gegen philosophisch gebildete Hellenen und gegen Gnostiker zu vertreten, hervorging.

Wir müssen, um diese Schule in ihrem Werden recht zu verstehen, auch ihr Verhältniß zu den drei verschiedenen Partheien, in der Berührung mit welchen und im Gegensatze gegen welche sie sich ausbildete, und deren verschiedene Geistesrichtungen sie durch ein höheres die Gegensätze ausgleichendes Princip glaubte mit einander versöhnen und vereinigen zu können, wohl berücksichtigen. Ihr Verhältniß 1) zu den nach Weisheit fragenden Griechen, welche das Christenthum als einen blinden, vernunftscheuen Glauben verachteten, und welche durch die ihnen entgegentretende fleischliche Auffassungsweise ungebildeter und schroff abstoßender Christen in ihrer Verachtung nur bestärkt wurden; 2) ihr Verhältniß zu den in Alexandria viel verbreiteten Gnostikern, welche gleichfalls von dem blinden Glauben einer fleischlichen Menge mit Verachtung sprachen, und durch Verheißung

---

λίαν, ἐπὶ τῷ πειράζεσθαι ὑπό τινων καὶ πυνθανομένων οὐκ ἐκ φιλομαθείας, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ πειράζειν ἐθέλειν.

einer höheren esoterischen Religionserkenntniß nach Weisheit fragende Heiden, und durch den gewöhnlichen Religionsunterricht unbefriedigte Christen an sich zogen; 3) ihr Verhältniß zu jener ersten Klasse der Kirchenlehrer von praktisch-realistischem Standpunkte, und insbesondere den Eiferern unter denselben, welchen durch den spekulativen Hoch- und Uebermuth der Gnostiker alles Spekuliren und Philosophiren und was dem Streben nach einer Gnosis ähnlich sah, verdächtig geworden war, und welche stets die Vermischung fremdartiger philosophischer Elemente mit dem Christenthume fürchteten. Durch eine aus dem Glauben hervorgehende und demselben sich harmonisch anschließende Gnosis [1]) meinten die Alexandriner das Einseitige und Falsche dieser drei Richtungen meiden und das Wahre in denselben sich aneignen, ja sie mit einander versöhnen zu können.

Sie unterschieden sich von den Gnostikern in ihrer Theorie vom Verhältnisse der *γνῶσις* zur *πίστις* dadurch, daß sie die *πίστις* als die Grundlage des höheren Lebens für alle Christen, als das gemeinsame Band, anerkannten, durch welches Alle, so sehr sie auch sonst durch ihre intellektuelle Bildung von einander verschieden seyn mochten, zu Einer Gottesgemeinde verbunden seyen. Auch sie stellten die in diesem Glauben begründete Einheit der katholischen Kirche dem Streite der gnostischen Schulen (*διατριβαί*) unter einander entgegen; sie nahmen nicht verschiedene Erkenntnißquellen für die *πίστις* und die *γνῶσις* an, sondern für beide dieselben, die in allen Kirchen vorhandene Ueberlieferung der Grundlehren des Christenthums und die heilige Schrift; sie schrieben der Gnosis nur das Werk zu, das durch den Glauben zuerst Angeeignete, in das innere Leben Aufgenommene zum hellen Bewußtseyn zu bringen, es seinem vollständigen Inhalte und innern Zusammenhange nach zu entwickeln, wissenschaftlich zu begründen und in wissenschaftlicher Form darzustellen, zu beweisen, daß dies die ächte von Christus herrührende Lehre sey, Rechenschaft davon zu geben, und es gegen die Einwürfe der Gegner unter heidnischen Philosophen und Häretikern zu vertheidigen. Sie gebrauchten hier schon zu ihrem Losungsworte die Stelle des Jesaias, welche damals bereits ein aus früherer Zeit cirkulirendes Motto gewesen zu seyn scheint, und welche nachher das Losungswort zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Glauben und Erkennen blieb, von Augustinus an bis zu der durch Augustin vorbereiteten scholastischen Theologie, — die Stelle Jesaia 7, 9, welche freilich nur nach der alexandrini-

1) *Γνῶσις ἀληθινή*, entgegengesetzt der *ψευδώνυμος*.

schen Version ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges diesen Sinn haben kann [1]. „Ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε," wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr auch nicht zur Erkenntniß gelangen, — welche Worte man zuerst in dem Sinne anwandte: wer nicht an das Evangelium glaubt, kann die Einsicht in den Geist und das Wesen des alten Testaments nicht erlangen; sodann in dem verwandten Sinne: ohne Glauben an das Christenthum und die einzelnen christlichen Lehren kann man das Wesen des Christenthums und seiner einzelnen Lehren nicht verstehen lernen. Nach Maaßgabe des Glaubens wird man in dem Verständnisse fortschreiten, die Stufe der Erkenntniß wird der Stufe des Glaubens entsprechen [2].

Clemens von Alexandria vertheidigt den Werth des Glaubens gegen Heiden und Gnostiker, wenn diese Glauben und Meinen mit einander verwechselten. „Es erhelle, — sagt er — daß der Glaube etwas Göttliches sey, was weder durch die Gewalt irgend einer andern weltlichen Liebe, noch gegenwärtiger Furcht aufgelöset werden kann" [3]. Er setzt den Glauben in ein ähnliches Verhältniß zu dem höheren Leben, wie das ist, in welchem der Athem zu dem sinnlichen Leben steht [4]. Es ist ihm ein wichtiges Merkmal in dem Wesen des Glaubens das freie dem Begreifen vorangehende Ergreifen des Göttlichen, welches von der empfänglichen Gesinnung ausgeht [5]. Von dieser Seite, insofern der Glaube eine Anziehungskraft des Göttlichen über das menschliche Gemüth und ein freies sich Hingeben von Seiten des letzteren voraussetzt, hat er das Wesen desselben wohl verstanden. Er setzt in der menschlichen Natur einen dem Wahren verwandten Sinn, der von demselben angezogen, von dem Falschen abgestoßen wird [6]. So bezeichnet er den Glauben als etwas Positives, eine positive Einigung mit dem

---

1) Aehnlich wie in späterer Zeit manche Stelle der lutherischen Bibelübersetzung als Beweisstelle für einen auf den christlichen Glauben oder das christliche Leben sich beziehenden Satz in Umlauf gekommen ist, wenngleich diese Anwendung dem Sinne der Urschrift keineswegs gemäß war.

2) Strom. l. I. f. 273 A.; l. II. f. 362 A.; l. IV. f. 528 B. und Orig. in Matth. ed. Huet. T. XVI. §. 9: Ἐκ τοῦ πεπιστευκέναι κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως τὸ συνιέναι.

3) Θεῖόν τι εἶναι, μήτε ὑπὸ ἄλλης φιλίας κοσμικῆς διασπωμένην, μήτε ὑπὸ φόβου παρόντος διαλυομένην. Strom. l. II. f. 372.

4) Τὴν πίστιν οὕτως ἀναγκαίαν τῷ γνωστικῷ ὑπάρχουσαν, ὡς τῷ κατὰ τὸν κόσμον τόνδε βιοῦντι πρὸς τὸ ζῆν τὸ ἀναπνεῖν. L. c. f. 373.

5) Ὑπόληψις ἑκούσιος καὶ πρόληψις εὐγνώμονος προκαταλήψεως. L. c. f. 371.

6) Τὸν ἄνθρωπον, φύσει διαβεβλημένον μὲν πρὸς τὴν τοῦ ψεύδους συγκατάθεσιν, ἔχοντα δὲ ἀφορμὰς πρὸς πίστιν τἀληθοῦς. L. c. f. 384.

Göttlichen, wie hingegen den Unglauben als das Negative, welches als solches das Positive voraussetze [1]. Mit dem Glauben ist dieser Auffassung zufolge das Höchste, das göttliche Leben selbst schon gegeben; wie er an einer andern Stelle sagt [2]: „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben. Wenn also die Glaubenden das Leben haben, wie kann es dann für sie noch etwas Höheres geben, als den Besitz des ewigen Lebens? Nichts fehlt dem Glauben, der in sich selbst vollkommen und selbstgenugsam ist.“ Clemens setzt hier als das Charakteristische des Glaubens, daß er das Unterpfand des Zukünftigen mit sich führt, daß er das Zukünftige als etwas Gegenwärtiges vorausnimmt [3]. Indem dies durch den Glauben empfangene göttliche Leben den Geist durchdringt und verklärt, wird ihm ein neues Organ zur Erkenntniß der göttlichen Dinge zu Theil. Wie Clemens sagt: „Siehe, ich will ein Neues machen, — spricht der Logos Jesaia 43, 19 — das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz kommen ist, 1 Kor. 2, 9, was nur mit einem neuen Auge, mit einem neuen Ohre, mit einem neuen Herzen geschaut, vernommen, begriffen werden kann, durch Glauben und Verstehen, da die Jünger des Herrn geistlich reden, vernehmen, handeln“ [4]).

Diese innige Verbindung zwischen Erkennen und Leben, gehört zu dem Eigenthümlichen der alexandrinischen Gnosis. Dieses nicht als eine Sache der bloßen Spekulation, sondern als etwas aus der ganzen durch den Glauben hervorgebrachten, im Wandel erprobten neuen innern Lebensrichtung Hervorgehendes, als ein habitus practicus animi aufgefaßt. Was in diesen Worten des Clemens sich ausspricht: „Wie die Lehre, so muß auch der Wandel seyn; denn an den Früchten, nicht an den Blüthen und Blättern wird der Baum erkannt, die Gnosis kommt also aus der Frucht und dem Wandel, nicht aus der Lehre und den Blüthen; denn wir sagen, daß die Gnosis nicht bloß Lehre ist, sondern eine göttliche Wissenschaft, jenes Licht, das in der Seele aus dem Gehorsam gegen die Gebote entsteht, welches Alles klar macht und den Menschen, was in der Schöpfung ist, und sich selbst, wie er mit Gott in Gemeinschaft stehen kann, erkennen lehrt: denn was an dem Leibe das Auge, das ist in dem Geiste die Gnosis [5]).“ Es

1) Ἡ ἀπιστία ἀποσύστασις οὖσα τῆς πίστεως δυνατὴν δείκνυσι τὴν συγκατάθεσίν τε καὶ πίστιν, ἀνυπαρξία γὰρ στέρησις οὐκ ἂν λέχθείη. Strom. l. II. f. 384.

2) Paedagog. lib. I. c. 6.

3) Ἐκεῖνο δὲ τὸ (τῷ) πιστεῦσαι ἤδη προειληφότες ἐσόμενον, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀπολαμβάνομεν γενόμενον.

4) Strom. l. II. f. 365 B.

5) Φῶς ἐκεῖνο τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγινόμενον ἐκ τῆς κατὰ τὰς ἐντο-

kann kein Erkennen der göttlichen Dinge geben ohne ein Leben in denselben, welches eben aus dem Glauben hervorgeht; Erkennen und Leben wird hier eins. Diese Einheit des Theoretischen und Praktischen, des Gegenständlichen und Zuständlichen ergab sich dem Clemens aus den Tiefen seines christlichen Bewußtseyns, wenn auch die neoplatonische Philosophie durch ihre Lehre von der Identität des Subjektiven und Objektiven, des *νοοῦν* und des *νοητόν* für den höchsten Standpunkt, eine Form, dies auszudrücken, ihm darbot [1]).

Das ist demnach in der alexandrinischen Theorie die subjektive Bedingung und das subjektive Wesen der Gnosis; was die objektive Erkenntnißquelle betrifft, aus welcher der Gnostikos die durch den Glauben in sein inneres Leben aufgenommenen Wahrheiten immer klarer und tiefer zu erkennen suchen sollte, so ist dies nach dem Clemens — die heilige Schrift. Wenn Viele, denen es an der erforderlichen Bildung fehlte, um selbst in der Schrift forschen zu können, nur an den wesentlichsten Grundwahrheiten des Glaubens vesthielten, welche ihnen, der Paradosis gemäß, bei dem ersten Unterrichte waren mitgetheilt worden, so sollte der Gnostikos vor dem gewöhnlichen Gläubigen dadurch sich auszeichnen, daß er diese Wahrheiten aus der Vergleichung der heiligen Schrift mit sich selbst zu beweisen und zu erörtern, die entgegenstehenden Irrthümer aus derselben zu widerlegen wußte; an die Stelle eines kirchlichen Autoritätsglaubens sollte bei ihm ein wissenschaftlich biblisch begründeter Glaube treten. So sagt Clemens: „Der Glaube ist die kurzgefaßte Erkenntniß des Wesentlichen, die Gnosis aber der starke und veste Beweis des durch den Glauben empfangenen, vermittelst der Lehre des Herrn auf dem Glauben gegründet, wodurch der Glaube zu einem unerschütterlichen wissenschaftlichen Erkennen erhoben wird [2]);" und derselbe sagt, wo er dem Einwurfe der Heiden und Juden, daß man wegen der Menge der Sekten unter den Christen nicht wissen könne, wo die Wahrheit zu finden sey, die Verweisung auf den untrüglichen Prüfstein der heiligen Schrift entgegensetzt: „Wir halten uns nicht an Menschen, die bloß

λὰς ὑπακοῆς, τὸ πάντα καιάδηλα ποιοῦν, τά τε ἐν γενέσει αὐτόν τε τὸν ἄνθρωπον ἑαυτόν τε γινώσκειν παρασκευάζον καὶ τοῦ θεοῦ ἐπίβολον καθίστασθαι διδάσκον. Strom. l. III. f. 444.

1) *Ὡς μηκέτι ἐπιστήμην ἔχειν καὶ γνῶσιν κεκτῆσθαι (τὸν γνωστικὸν), ἐπιστήμην δὲ εἶναι καὶ γνῶσιν.* L. c. l. IV. f. 490.

2) *Ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις, ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ᾽ ἐπιστήμης καταληπτὸν παραπέμπουσα.* Strom. l. VII. f. 732.

ihr Urtheil fällen, denen wir auch auf gleiche Weise unser Urtheil entgegensetzen können. Wenn es aber nicht genug ist, bloß unsere Meinung zu sagen, sondern wir das Gesagte beglaubigen sollen, so erwarten wir nicht das Zeugniß von Menschen, sondern wir beglaubigen das, was in Rede steht, durch das Wort des Herrn, was die zuversichtlichste unter allen Beweisarten, oder vielmehr die einzige ist; vermöge welches Erkennens Diejenigen, welche die Schrift nur gekostet haben, Gläubige, — Diejenigen, welche weiter fortgeschritten und genauere Kenner der Wahrheit geworden, Gnostiker sind" [1]).

Clemens nennt daher die Gnosis, welche aus der Vergleichung der verschiedenen Schriftstellen unter einander hervorgeht und die aus den anerkannten Glaubenssätzen herfließenden Folgerungen entwickelt, einen wissenschaftlichen Glauben [2]). Der Gnostiker ist ihm Derjenige, welcher im Studium der heiligen Schrift grau geworden, dessen Leben nichts Andres ist, als Werke und Worte, die mit der Ueberlieferung des Herrn übereinstimmen [3]). Aber nur dem Gnostiker gebiert die heilige Schrift eine solche Erkenntniß der göttlichen Dinge, weil er allein den gläubigen, für das Göttliche empfänglichen Sinn hinzubringt. Wo es an diesem mangelt, erscheint die Schrift unfruchtbar [4]). Dieser innere Sinn ist jedoch noch nicht hinreichend, um die in der heiligen Schrift enthaltenen Wahrheiten aus derselben abzuleiten, ihren vollen Inhalt zu entwickeln und sie zu einem organischen Ganzen zu verbinden, so wie sie gegen Heiden und Häretiker zu vertheidigen und sie auf alles der menschlichen Erkenntniß bisher Gegebene anzuwenden. Es bedarf dazu einer wissenschaftlichen Vorbildung, und eine solche konnte nicht erst auf einmal durch das Christenthum neu geschaffen werden. Die Alexandriner erkannten die Nothwendigkeit, die hellenische Bildung für das Christenthum sich anzueignen, daß sie von der Kraft desselben, als dem Sauerteige für alles Menschliche, durchdrungen werde [5]).

Hier mußten nun die Alexandriner manche Vorwürfe von

---

1) L. c. f. 757.
2) *Ἐπιστημονικὴ πίστις.* Strom. l. II. f. 381.
3) L. c. l. VII. f. 762 et 763.
4) *Τοῖς γνωστικοῖς κεκυήκασιν αἱ γραφαί.* L. c. f. 756.
5) Von dieser durch dieses Wort des Herrn bezeichneten Kraft sagt Clemens: „Die uns gegebene Kraft des Wortes, welche durch Weniges viel vermag, welche Jeden, der sie in sich aufgenommen, auf eine verborgene und unsichtbare Weise zu sich zieht, und seine ganze Natur zu einer Einheit führt." *Ἡ ἰσχὺς τοῦ λόγου ἡ δοθεῖσα ἡμῖν, σύντομος οὖσα καὶ δυνατὴ, πάντα τὸν καταδεξάμενον καὶ ἐντὸς ἑαυτοῦ κτησάμενον αὐτὴν, ἐπικεκρυμμένως τε καὶ ἀφανῶς πρὸς ἑαυτὴν ἕλκει καὶ τὸ πᾶν αὐτοῦ σύστημα εἰς ἑνότητα συνάγει.* L. c. l. V. f. 587.

Seiten jener Parthei, welche die hellenische Bildung als etwas dem Christenthume durchaus Widerstreitendes ganz verschmähte, sich zuziehen. Sie mußten dagegen sich vertheidigen, ihre eigenthümliche Methode rechtfertigen, und interessant ist der Kampf, der sich oft in der Geschichte wiederholt hat. Man hielt den Alexandrinern entgegen: daß doch die Propheten und die Apostel von philosophischer Bildung nichts gewußt hätten. Clemens antwortete: „Die Apostel und Propheten sprachen allerdings als Jünger des Geistes, was dieser ihnen eingab; aber wir können, um den verborgenen Sinn ihrer Worte zu entwickeln, nicht auf eine alle menschlichen Bildungsmittel ersetzende Leitung des heiligen Geistes rechnen. Die wissenschaftliche Geistesbildung soll uns tüchtig machen, den vollen Inhalt des ihnen durch die Eingebung des heiligen Geistes mitgetheilten Sinnes aus ihren Worten zu entwickeln. Wer durch die Kraft Gottes in seinem Denken erleuchtet werden will, muß schon gewohnt seyn über geistige Dinge zu philosophiren, er muß die Form des Denkens sich schon angeeignet haben, welche nun von einem neuen höheren Geiste beseelt werden soll. Es bedarf einer dialektischen Geistesbildung, um die zweideutigen und die synonymen Worte der Schrift gehörig unterscheiden zu können"[1]). Er sagt gegen Diejenigen, welche verlangten, daß man nur mit dem Glauben sich begnügen solle, und welche alle Wissenschaft, die man zum Dienste des Glaubens gebrauchen wollte, verwarfen: „Als ob sie, ohne irgend eine Pflege auf die Weinrebe zu verwenden, gleich von Anfang an die Trauben erhalten wollten. Unter dem Bilde der Weinrebe wird uns der Herr dargestellt, von welchem wir mit der vernunftgemäßen Sorgfalt und Kunst des Landmanns die Frucht einerndten müssen. Man muß beschneiden, graben, aufbinden und das Uebrige thun, es bedarf der Sichel, der Hacke und der übrigen Werkzeuge der Landbaukunst zur Pflege der Weinrebe, damit sie uns die genießbare Frucht gewähre"[2]). Es erscheint darnach als das eigenthümliche Geschäft der Gnosis, den Inhalt des Glaubens zu entwickeln, zu verarbeiten, gegen die Vermischung mit fremdartigen Elementen ihn zu verwahren.

Clemens hatte die alexandrinische Gnosis gegen die Beschuldigung zu vertheidigen, daß man die göttliche Offenbarung nicht die selbstgenugsame Quelle der Wahrheit seyn lasse, daß man diese einer fremden Ergänzung und Stütze bedürftig setze, daß man die nicht wissenschaftlich Gebildeten von ihrer Erkenntniß ausschließe. Er sagt dagegen[3]): „Wenn wir um Derer willen, welche zu An=

---

1) Strom. lib. I. f. 292.
2) L. c. f. 291.
3) Strom. lib. I. f. 318.

klagen immer bereit sind, unterscheiden sollen, so nennen wir die Philosophie als etwas zur Erkenntniß der Wahrheit Mitwürkendes, als ein Suchen nach Wahrheit — eine Vorbildung des Gnostikers, und wir machen das Mitwürkende nicht zur Ursache, nicht zur Hauptsache. Nicht als ob jene nicht ohne die Philosophie da seyn könnte, da doch fast Alle unter uns ohne die allgemeine wissenschaftliche Bildung [1]) und ohne die hellenische Philosophie, Manche aber auch, ohne lesen und schreiben zu können, von der göttlichen Philosophie, die von den Barbaren kommt, ergriffen, durch Gotteskraft vermittelst des Glaubens die Lehre von Gott empfangen haben. In sich vollkommen und selbstgenugsam ist also die Lehre des Heilandes, als Kraft und Weisheit Gottes, die hinzukommende hellenische Philosophie aber macht die Wahrheit nicht mächtiger, sondern sie macht nur ohnmächtig die sophistischen Angriffe auf dieselbe, und da sie trügerische Machinationen gegen die Wahrheit abwehrt, ist sie die eigentliche Mauer und Umgrenzung des Weinberges genannt worden [2]). Die Glaubenswahrheit ist wie das zum Leben unentbehrliche Brodt, die Vorbildung ist mit dem, was zum Brodte gegessen wird, und mit dem Nachtische zu vergleichen."

In seiner Bestreitung jener Widersacher der alexandrinischen Gnosis zeichnet sich Clemens zwar im Ganzen durch seine Milde und Mäßigung aus. Er mußte wohl das durch die Erscheinungen dieser Zeit bestätigte Recht ihrer Besorgnisse erkennen, das zum Grunde liegende christliche Interesse zu achten sich gedrungen fühlen; aber doch konnte zuweilen der allerdings oft blinde Eifer der Gegner, und die Ueberzeugung, daß jene allzufleischliche und einseitige Richtung dem alles Menschliche zu verklären strebenden Geiste des Christenthums sehr im Wege stehe und Viele von dem Christenthume dadurch abgeschreckt würden, ihn verleiten, etwas zu schroff gegen diese Widersacher zu reden und ihrem frommen Eifer nicht die gebührende Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wie wenn er sagt [3]): „Es ist mir nicht unbekannt, was manche unwissende Schreier [4]) im Munde führen, der Glaube müsse sich an das Nothwendigste und an die Hauptsache halten, das Fremdartige und Ueberflüssige fahren lassen, wodurch wir mit solchen Dingen, welche zum Zwecke nichts beitragen, aufgehalten würden;" und an einer

---

1) Ἄνευ τῆς ἐγκυκλίου παιδείας.

2) Was die Alten von der Dialektik im Verhältnisse zur Philosophie überhaupt sagten, daß sie der θριγκός sey, das wandten die Alexandriner auf das Verhältniß der Philosophie selbst zu der christlichen Gnosis an.

3) Strom. lib. I. f. 278.

4) Ἀμαθῶς ψοφώδεις.

andern Stelle [1]): „Die Menge fürchtet die hellenische Philosophie [2]), wie die Kinder die Larven, indem sie besorgen, daß sie durch dieselbe mit fortgerissen werden. Wenn aber ihr Glaube von der Art ist, (denn Erkenntniß könnte ich das gar nicht nennen,) daß er durch scheinbare Reden umgestürzt werden kann, so möge er in Beziehung auf diese immer umgestürzt werden, da sie selbst gestehen, daß sie die Wahrheit nicht haben; denn unerschütterlich ist die Wahrheit, aber die falschen Meinungen werden umgestürzt". Wir erkennen hier das hochherzige Vertrauen des Clemens auf die Macht der christlichen Wahrheit, welche keinen Gegensatz zu fürchten habe, durch jeden solchen vielmehr desto stärker hervorleuchten werde, wenngleich dies Vertrauen ihn unbillig werden läßt gegen einen im Bewußtseyn seiner Schwäche für den ihm über Alles theuren Besitz zu ängstlich besorgten Glauben. — Der Gnostikos soll nach dem Clemens — jenem Ausspruche zufolge, welcher dem Erlöser in apokryphischen Evangelien zugeschrieben wird: „γίνεσθε δοκιμοὶ τραπεζῖται," (werdet tüchtige Geldwechsler) — den Schein von der Wahrheit, wie die falschen von den ächten Münzen überall zu unterscheiden wissen, und daher keine Macht des Scheins fürchten. Er bedarf der Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie selbst, um den philosophisch gebildeten Heiden die Irrthümer und das Unzulängliche derselben nachweisen, sie von ihrem eigenen Standpunkte aus widerlegen und zur Erkenntniß der Wahrheit von diesem aus führen zu können. „Soviel — spricht Clemens [3]) — sage ich zu Denen, die gern anklagen wollen, wenn auch die Philosophie unnütz ist, so ist doch das Studium derselben nützlich, wenn es nützlich ist, gründlich darzuthun, daß sie etwas Unnützes sey. Sodann kann man die Heiden nicht verdammen durch ein bloßes Aburtheilen über ihre Lehrsätze, wenn man nicht auf die Entwickelung des Einzelnen mit ihnen eingeht, bis man sie nöthigt, in das Urtheil mit einzustimmen; denn am meisten Vertrauen gewinnt die mit Sachkenntniß verbundene Widerlegung." Und an einer andern Stelle [4]): „Denn den Griechen, welche die unter den Griechen geltende Weisheit suchen, muß man das Verwandte darreichen, damit sie am leichtesten durch das, was ihnen eigen ist, zum Glauben an die Wahr-

1) L. c. lib. VI. f. 655.

2) Clemens sagt l. c. f. 659 geistvoll: „Die meisten Christen behandeln die Lehre auf eine bäurische Weise, wie die Gefährten des Ulysses, indem sie nicht den Sirenen, sondern dem Rhythmus und dem Gesange ausweichen, aus Unwissenheit ihre Ohren verstopfend, da sie wissen, daß, wenn sie einmal ihre Ohren den hellenischen Wissenschaften hingegeben haben, sie dann nicht wieder zur Rückkehr gelangen können."

3) Strom. lib. I. f. 278.

4) L. c. lib. V. f. 554.

heit, wie zu erwarten ist, gelangen möchten. Denn ich bin Allen Alles geworden, spricht der Apostel, um Alle zu gewinnen."

Die heftigsten Widersacher dieser freien Richtung schlossen sich, um die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie ganz zu verdammen, an das in dem apokryphischen Buche Henoch vorgetragene jüdische Märchen an, daß alle höheren Erkenntnisse den Heiden auf eine unrechtmäßige Weise durch die Mittheilung gefallener Geister zugekommen seyen, und sie machten alle Philosophen der Heiden ohne Unterschied zu Organen des bösen Geistes. Entweder betrachteten sie die ganze vorchristliche Heidenwelt nur in schroffem Gegensatze mit dem Christenthume, sie verwechselten das Heidnische mit dem Ursprünglichen und Göttlichen, ohne welches das dieses nur verfälschende und trübende Heidenthum gar nicht hätte entstehen können, sie wollten von keinem Anschließungspunkte des Christenthums an eine bei aller Verderbniß immer durchstrahlende gottverwandte Natur des Menschen etwas wissen, ohne welchen das Christenthum doch nimmer auf dem Boden des Heidenthums sich hätte fortpflanzen können; oder wie der schroffe, feurige Tertullian, der Freund der Natur und aller ursprünglichen Lebensoffenbarung, der Feind der Kunst und der Verbildung, sahen sie in der Philosophie doch nur die, die ursprüngliche Natur verfälschende und verstümmelnde Hand des Satans. Clemens sucht auch diese Parthei von ihrem eigenen Standpunkte aus zu widerlegen. „Auch wenn diese Ansicht richtig wäre, — sagt er — so konnte doch der Satan die Menschen nur täuschen, indem er sich als Engel des Lichts verkleidete, er mußte durch den Schein der Wahrheit, durch die Vermischung des Wahren und Falschen, die Menschen anziehen; man muß also immer das Wahre aufsuchen und anerkennen, von wem es auch herrühren mag. Und auch diese Mittheilung kann nicht anders als nach dem Willen Gottes geschehen, muß also in dem Erziehungsplane Gottes mit der Menschheit einbegriffen seyn" [1]).

Doch erklärte er sich, von seinem eigenen Gesichtspunkte aus redend, sehr stark gegen eine solche Ansicht: „Wie ist es nicht sonderbar, wenn man die Unordnung und die Sünde dem Satan beilegt, ihn zum Verleiher einer guten Sache, der Philosophie zu machen; denn er scheint hier wohlwollender gegen die guten Männer unter den Hellenen, als die göttliche Vorsehung gewesen zu seyn" [2]).

Vielmehr erkennt er in dem Entwickelungsgange der griechischen Philosophie das Werk der göttlichen Menschenerziehung, eine

1) Der Sinn der Stellen Strom. lib. VI. f. 647 und lib. I. f. 310.
2) Strom. lib. VI. f. 693.

der Eigenthümlichkeit der Griechen angemessene Vorbereitung für das Christenthum. Es war die Lieblingsidee des Clemens, die Idee von einem großen Ganzen der göttlichen Menschenerziehung, als dessen Ziel er das Christenthum betrachtete und wozu er nicht bloß die Fügungen Gottes mit dem jüdischen Volke, sondern auch, obgleich nicht auf gleiche Weise, die Fügungen Gottes mit der Heidenwelt rechnete. In Beziehung auf jene partikularistische Auffassung der Geschichte, welche nur im Judenthume ein das Christenthum vorbereitendes Walten Gottes erkennen ließ, sagt er: „Alle Anregung des Guten kommt von Gott, er gebraucht diejenigen Menschen, welche besonders geeignet sind, andere Menschen zu führen und zu bilden [1]), als Organe für größere Theile der Menschheit. Solche waren die besseren unter den griechischen Philosophen. Die Philosophie, welche die Menschen zur Tugend bildet, kann nicht ein Werk der Schlechtheit seyn, sie kann nur ein Werk Gottes seyn, dessen Werk allein die Anregung zum Guten ist. Und Alles, was von Gott verliehen wird, wird zum Guten verliehen und zum Guten empfangen. Die Philosophie findet sich nicht im Besitze der Schlechten, sondern ist den Besten unter den Hellenen gegeben worden, es ist daher auch offenbar, woher sie gegeben worden — von der Vorsehung, welche Jedem giebt, was ihm nach seiner besonderen Beschaffenheit zukommt. Es erhellt also, daß den Juden das Gesetz, den Hellenen die Philosophie bis zur Erscheinung des Herrn gegeben worden; von diesem Zeitpunkte an ergeht die allgemeine Berufung zu einem Eigenthumsvolke der Gerechtigkeit vermöge der Lehre vom Glauben, da der Eine Gott Beider, der Hellenen und Barbaren, oder vielmehr des ganzen Menschengeschlechts, durch den Einen Herrn Alle zusammenführte [2]). Vor der Erscheinung des Herrn war den Hellenen die Philosophie nothwendig zur Gerechtigkeit, jetzt aber ist sie nützlich zum Dienste der Gottseligkeit, als eine Art von Vorbildung für die Beweisführung des Glaubens; denn dein Fuß wird nicht anstoßen, wenn du alles Gute von der Vorsehung herleitest, mag es den Heiden oder uns angehören, denn Gott ist die Ursache alles Guten, — aber theils in einem vorzüglichen Sinne, wie des alten und neuen Testaments, theils auf eine abgeleitetere Weise, wie der Philosophie. Vielleicht wurde sie aber auch damals den Hellenen in einem vorzüglichen Sinne gegeben, bevor der Herr auch die Heiden rief, denn sie erzog die Heiden, wie das Gesetz die Juden, für das Christenthum; die Philosophie war eine Vorbereitungsstufe für Denjenigen, der durch Christus zur Vollendung geführt werden

1) Die *ἡγεμονικοί* und *παιδευτικοί*.
2) Strom. lib. VI. f. 394 et 395.

sollte" [1]. Wenn Clemens von einer durch die Philosophie zu erlangenden Gerechtigkeit redet, so will er damit nicht sagen, daß sie die Menschen zu dem Ziele ihrer sittlichen Bestimmung führen und sie für die Erlangung der Seligkeit tüchtig machen konnte; dazu hielt er die Erlösung für durchaus nothwendig, und diese Thatsache konnte nach seiner Meinung durch nichts Andres ersetzt werden, Alles konnte nur zur Vorbereitung für die Aneignung derselben, als das letzte Ziel, dienen. Wie sehr ihm dies veststand, erhellt ja daraus, daß er, was wir in einem andern Zusammenhange genauer betrachten werden, eine Veranstaltung für nothwendig hielt, um auch diese Heiden, über die er so milde urtheilte, noch nach ihrem Tode zur bewußten Aneignung der Erlösung hinzuführen. Er unterscheidet eine den Menschen rechtfertigende Lehre, was ihm nur das Evangelium ist, und eine solche, welche nur dazu vorbereiten konnte [2]. Er unterscheidet eine gewisse Stufe der Erweckung des religiös-sittlichen Bewußtseyns, der Anregung sittlichen Strebens, der sittlichen Vorbildung, und die allgemeine vollständige Gerechtigkeit, das Ziel der menschlichen Natur überhaupt [3], im Gegensatze gegen jene bloß theilweise für einen bestimmten Standpunkt menschlicher Entwickelung geeignete Ausbildung. Er selbst sagt von der griechischen Philosophie, daß sie zu schwach sey, die Gebote des Herrn auszuüben, daß sie nur durch Veredlung der Sitten und durch Beförderung des Glaubens an die Vorsehung die Menschen für die Aufnahme der königlichsten Lehre empfänglich mache [4]. „Wie Gott das Heil der Juden wollte, — sagt Clemens — indem er ihnen die Propheten gab, so sonderte er auch von der Masse der gewöhnlichen Menschen die Vorzüglichsten unter den Hellenen aus, indem er dieselben als ihre eigenen Propheten in ihrer Sprache auftreten ließ, in der Form, in welcher sie Gottes Segen zu empfangen fähig waren. Wie jetzt zur rechten Zeit [5] die Verkündigung des Evangeliums kommt, so ist zur rechten Zeit Gesetz und Prophetenthum den Juden, die Philosophie den Hellenen gegeben worden, ihre Ohren an die Verkündigung zu gewöhnen" [6].

---

1) L. c. lib. I. f. 282.

2) *Διδασκαλία ἥ τε δικαίουσα, ἥ τε εἰς τοῦτο χειραγωγοῦσα καὶ συλλαμβάνουσα.* Strom. lib. VI. f. 644.

3) *Ἡ καθόλου δικαιοσύνη.* L. c. lib. I. f. 319.

4) *Ἀμηγέπη σωφρονίζουσα καὶ τὸ ἦθος προτυποῦσα καὶ προστύφουσα εἰς παραδοχὴν τῆς ἀληθείας τὴν πρόνοιαν δοξάζοντα.* L. c. f. 309.

5) *Κατὰ καιρόν*, d. h. nachdem die Menschheit durch die früheren Fügungen der Vorsehung dafür vorbereitet worden.

6) *Τὰς ἀκοὰς ἐθίζουσα πρὸς τὸ κήρυγμα.* L. c. lib. VI. f. 636 seq.

Clemens redet von der Erfahrung aus, welche er an dem Entwickelungsgange mancher seiner durch das platonische Element ihrer philosophischen Bildung dem Christenthume zugeführten Zeitgenossen und vielleicht an seinem eigenen Bildungsgange gemacht haben mochte, wenn er sich zum Beweise des Gesagten darauf berief, daß, die den Glauben annähmen, von der hellenischen Vorbildung, wie von der gesetzlichen, zu dem Einen Geschlechte des Volkes der Erlöseten geführt würden [1]. „Wie die Pharisäer, welche das göttliche Gesetz mit Menschensatzungen vermischt haben, durch das Christenthum zur rechten Erkenntniß des Gesetzes gelangen, so gelangen die Philosophen, welche die Offenbarung der göttlichen Wahrheit an den menschlichen Geist durch menschliche Einseitigkeit getrübt haben, durch das Christenthum zur wahren Philosophie“ [2]. Clemens gebraucht ein schon von dem Apostel Paulus in einem ähnlichen Sinne angewandtes Bild, die Verklärung der Philosophie durch das Christenthum zu bezeichnen. „Dem wilden Oelbaume fehlt es nicht an Säften, aber an der Fähigkeit, die ihm zuströmenden Säfte recht zu verdauen. Indem nun der Zweig von dem edlen Oelbaume dem wilden aufgepfropft wird, gewinnt jener mehr Säfte, die er sich aneignet, und der letztere die Kraft, sie zu verdauen. So hat auch der Philosoph, der mit dem wilden Oelbaume verglichen wird, viel Unverdauetes, weil er voll gewandten Forschungsgeistes ist und nach dem edlen Safte der Wahrheit sich sehnt; und wenn er nun die göttliche Kraft durch den Glauben empfängt, so verdaut er die ihm mitgetheilte Nahrung und wird zum edlen Oelbaume“ [3]. Diese Vergleichung ist gewiß besonders dazu geeignet, den Gedanken auszudrücken, welchen Clemens im Sinne hatte, daß, wie aller Reichthum menschlicher Bildung den Mangel des göttlichen Lebens, dessen er, um dadurch verklärt zu werden, bedürfe, nicht ersetzen könne, so das durch das Christenthum mitgetheilte neue göttliche Lebensprincip des Reichthums menschlicher Bildung bedürfe, um eine Gestalt zu gewinnen und sich in demselben zu verkörpern. Clemens bedient sich eines andern geistvoll gewählten Gleichnisses, wenn er sagt, daß die volle, reine Offenbarung der göttlichen Wahrheit im Christenthume zu der fragmentarischen, einseitigen und getrübten Auffassung derselben in menschlichen Systemen sich verhalte wie das unmittelbar strahlende reine helle Sonnenlicht zu dem durch ein Brennglas künstlich aufgefangenen [4]. So gewinnt Clemens den Standpunkt für eine

1) Strom. lib. VI. f. 636 et 637.
2) L. c. f. 644.
3) L. c. f. 672.
4) Ἡ μὲν ἑλληνικὴ φιλοσοφία τῇ ἐκ τῆς θραλλίδος ἔοικε λαμπη-

unbefangenere Betrachtung des Entwickelungsprozesses der religiösen Wahrheit sowohl in der nachchristlichen, als in der vorchristlichen Zeit, wie in den Systemen der das religiöse Interesse mehr ansprechenden griechischen Philosophieen, so in den christlichen Häresieen. Ueberall findet er durch einseitige Auffassung getrübt, zerstückelt und aus der naturgemäßen ursprünglichen Einheit herausgerissen, was in dem ursprünglichen reinen Christenthume als ein alle einzelnen Momente in harmonischem Einklange mit einander verbindendes Ganze sich darstellt. Der Irrthum entsteht aus dem einseitigen Hervorheben und der Vereinzelung der Momente, welche erst mit andern verbunden das Ganze bilden. In dieser Beziehung sagt Clemens: „Da die Wahrheit Eine ist, denn nur das Falsche hat tausend Abwege, Zerstückelungen der Wahrheit, gleichwie die Bacchantinnen die Glieder des Pentheus zerstückelt haben, so rühmen sich die Sekten der von den Barbaren kommenden (der christlichen) und der hellenischen Philosophie dessen, was ihnen von der Wahrheit zu Theil geworden ist, als wenn es die ganze Wahrheit wäre, aber durch den Anbruch des Lichts wird Alles in's Licht gesetzt. Wie — sagt er — das ewige Seyn in Einem Moment dasjenige darstellt, was durch die Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinandergerissen ist, so vermag die Wahrheit den ihr verwandten Samen, wenn er auch in einen fremden Boden gefallen ist, zusammenzubringen. Die hellenische und die barbarische Philosophie haben auf gewisse Weise die ewige Wahrheit, nicht wie in jenem Mythus den Dionysos, sondern die göttliche Offenbarung des ewigen Logos zerrissen. Wer aber das von ihnen Zerrissene wieder zusammensetzt und den Logos zu seiner Vollständigkeit und Einheit zurückführt, der wird ohne Gefahr die Wahrheit erkennen“ 1).

So war es Clemens, von dem zuerst die Idee einer im Christenthume begründeten wissenschaftlichen Auffassung der Geschichte ausging, die Idee eines wahrhaften Verständnisses der Dogmengeschichte, als des aus dem christlichen Bewußtseyn hervorgehenden Entwickelungsprozesses, wie er sich mehr oder weniger rein in allen Formen innerhalb und außerhalb der Kirche darstellt, eine Idee, welche, nachdem sie in der alexandrinischen Schule zuerst

---

δόνι, ἣν ἀνάπτουσιν ἄνθρωποι παρὰ ἡλίου, κλέπτοντες ἐντέχνως τὸ φῶς, κηρυχθέντος δὲ τοῦ λόγου, πᾶν ἐκεῖνο τὸ ἅγιον ἐξέλαμψε φῶς. Strom. l. V. f. 560; l. VI. f. 688.

1) *Ἥ τε βάρβαρος ἥ τε ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴν αἴδιον ἀλήθειαν σπαραγμόν τινα οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας, τῆς δὲ τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ θεολογίας πεποίηται. Ὁ δὲ τὰ διῃρημένα συνθεὶς αὖθις καὶ ἑνοποιήσας τέλειον τὸν λόγον, ἀκινδύνως εὖ ἴσθ' ὅτι κατόψεται τὴν ἀλήθειαν.* Strom. l. I. f. 298.

hervorgetreten war und fortgepflanzt worden, einem einseitig dogmatischen und beschränkt polemischen Geiste weichen mußte, bald wieder unterging, um erst nach manchem großen Umschwunge des religiösen und wissenschaftlichen Geistes in weit späteren Jahrhunderten wieder aufzugehen und einen empfänglicheren Boden zu finden. So wußten die Alexandriner auch in den Häresieen eine zum Grunde liegende christliche Wahrheit zu erkennen, und nach dem verschiedenen Verhältnisse zu dem Wesen des Christenthums das Gewicht der Streitfragen zu beurtheilen [1]).

Von Einer Seite könnte es nun also scheinen, daß Clemens, fern von der gnostischen Unterscheidung zwischen einem esoterischen und einem exoterischen Christenthume, Ein Glaubensleben in allen Christen gesetzt und unter der Gnosis nichts als die wissenschaftliche Erkenntniß und Entwickelung des im Glauben gegebenen Inhalts verstanden, also zwischen der *γνῶσις* und der *πίστις* keinen materiellen, sondern nur einen formellen Unterschied sich gedacht hätte. Wenngleich aber aus dem Zusammenhange des christlichen Lebens und Denkens eine solche Auffassung sich ihm ergab, so war diese doch etwas noch zu Neues, um daß sie mit einem Male ganz hätte durchdringen und consequent durchgeführt werden können. Das im Gegensatze mit dem antiken Bildungs- und Wissenschaftsaristokratismus durchdringende christliche Princip hatte auch in den Geistern, in welchen es Eingang fand, noch mit mannichfachen Reactionen des früheren Standpunktes zu kämpfen, bis eine selbstständige christliche Theologie und Glaubenslehre daraus hervorgehen konnte, wie sich dies uns zeigen wird, wenn wir die genetische Entwickelung dieser Principien von dem Clemens bis zu dem durch Augustin der abendländischen Theologie gegebenen Umschwunge betrachten. So sehen wir den Clemens doch an den gnostischen oder platonischen Standpunkt wieder anstreifen. Es vermischte sich bei ihm mit jener, aus dem Wesen des Christenthums abgeleiteten Idee des Glaubens die aus dem Platonismus ihm noch anklebende Vorstellung von dem Gegensatze zwischen einer durch die Wissenschaft vermittelten Religion der höher Gebildeten und der am Sinnlichen haftenden, in der *δόξα* befangenen Religion der *πολλοί*.

Er scheint, nach manchen Erklärungen, unter der *πίστις* nur einen sehr untergeordneten Standpunkt des subjektiven Christenthums zu verstehen, einen fleischlichen und am Buchstaben klebenden

1) Wie Strom. lib. VI. f. 675 die wichtigste Unterscheidung: *Οἱ περί τινα τῶν ἐν μέρει σφαλλόμενοι* und *οἱ εἰς τὰ κυριώτατα παραπίπτοντες.* Vergl. das oben S. 238 ff. angeführte Urtheil des Clemens über den Montanismus.

Autoritätsglauben, der noch fern ist von dem eigentlichen Geiste und Wesen des Christenthums, mehr dem Standpunkte des Gesetzes, als dem des Evangeliums entspricht. Die *γνῶσις* hingegen ist ihm das innerliche, lebendige, geistige Christenthum, ein göttliches Leben, ähnlich, wie was der Mystiker als das wahre, innerliche Christenthum dem bloß historischen Glauben entgegenstellt. Wenn der bloß Gläubige durch Furcht vor Strafe und Hoffnung auf eine zukünftige Seligkeit zum Guten angetrieben wird, wird hingegen der Gnostiker von dem innern freien Drange der Liebe zu allem Guten beseelt, er bedarf keiner äußerlichen Ueberzeugungsgründe für die Göttlichkeit des Christenthums, er lebt im Bewußtseyn und in der Anschauung der göttlichen Wahrheit, und fühlt sich schon jetzt darin selig. Wenn der bloß Gläubige (*πιστικός*) nach dunklen Gefühlen handelt, und daher zuweilen das Rechte verfehlt, oder doch das Rechte nicht auf die rechte Weise thut, so handelt hingegen der Gnostiker überall im hellen christlichen Bewußtseyn unter der Leitung einer erleuchteten Vernunft [1]). Als das Ausgezeichnete des Gnostikos setzt Clemens das, was zu dem Wesen des rein-christlichen Standpunktes überhaupt gehört, daß ihm durch die Liebe das Zukünftige etwas schon Gegenwärtiges geworden [2]). Was die Stoiker von den Weisen sagten, wandte er auf den Gnostiker an. Er allein thut das Gute um des rechten Zweckes willen, auf den das ganze Leben bezogen werden soll, mit klarem Bewußtseyn. Alle seine Handlungen sind daher, wie sie Clemens nach Anwendung der stoischen Terminologie bezeichnet, *κατορθώματα*. Was hingegen der *πιστικός* auf mehr unbewußte Weise instinktmäßig Gutes vollbringt, ist ein *μέσον*, etwas zwischen dem Guten und Bösen in der Mitte Stehendes [3]). Aehnlich, wie was die Gnostiker von den guten Werken der Psychiker sagten. Die *γνῶσις* ist daher höchster Selbstzweck, nicht Mittel für etwas Andres; denn sie ist das Leben in dem Göttlichen selbst, sie will nur in der ununterbrochenen Betrachtung des Göttlichen leben und kämpft nur, um sich selbst zu besitzen. Die *πίστις* aber ist Mittel, indem sie durch Furcht vor Strafen und Hoffnung auf Belohnung zur Meidung der Sünde und zum Gehorsam antreibt [4]). Wir finden

---

1) Strom. f. 518, 519 et 645.

2) *Ἔστιν αὐτῷ δι᾽ ἀγάπην ἐνεστὸς ἤδη τὸ μέλλον.* L. c. l. VI. f. 652.

3) *Τοῦ δὲ ἁπλῶς πιστοῦ μέση πρᾶξις λέγοιτ᾽ ἂν μηδέπω κατὰ λόγον ἐπιτελουμένη, μηδὲ μὴν κατ᾽ ἐπίστασιν κατορθουμένη.* Strom. lib. VI. f. 669. Womit wohl zu vergleichen, was er von den *ὀρθοδαξάσταις καλουμένοις* sagt: *Ἔργοις προσφέρονται καλοῖς, οὐκ εἰδότες ἃ ποιοῦσιν.* L. c. lib. I. f. 292.

4) L. c. lib. VI. f. 663.

bei dem Clemens eine merkwürdige Auseinandersetzung, wo er das Verhältniß von Anschauung, Wissen und Glauben zu einander bestimmt. Der Glaube nimmt die Grundlehren ohne Anschauung, nur in Beziehung auf die praktische Ausübung an, die Anschauung des Geistes erhebt sich unmittelbar zu dem Höchsten, die Vermittlung durch Demonstration wird *γνῶσις* und *ἐπιστήμη* genannt [1]).

Wo Clemens von dem Stufengange der göttlichen Menschenerziehung spricht und den Logos als den *θεῖος παιδαγωγός* darstellt, sagt er [2]): „Alle Menschen gehören ihm an, die Einen mit Bewußtseyn dessen, was er ihnen ist, die Andern noch nicht; die Einen als Freunde, die Andern als treue Knechte, die Andern bloß als Knechte; es ist der Lehrer, welcher durch Offenbarung der Geheimnisse (die innere Anschauung der Wahrheit) den Gnostiker, durch gute Hoffnungen den Gläubigen, und durch bessernde Zucht der Leiden den Verhärteten erzieht." So scheint nur das, was Clemens über das Verhältniß des *γνωστικός* zum *πιστικός* in Hinsicht des subjektiven Christenthums sagt, ganz mit dem übereinzustimmen, was die Gnostiker über das Verhältniß des *πνευματικός* zum *ψυχικός* in derselben Beziehung lehrten. Aber zweierlei macht doch hier einen bedeutenden Unterschied. Erstlich, daß doch Clemens diesen zwiefachen Standpunkt nicht von einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen ableitete, sondern die Fähigkeit, zum Höchsten zu gelangen, auf gleiche Weise in Allen setzte, so daß nur von der durch eigene Thätigkeit bedingten Ausbildung derselben Alles abhangen sollte. Sodann unterscheidet sich hier Clemens von den Gnostikern dadurch, daß er bei diesem höheren und niederen Standpunkte des christlichen Erkennens und Lebens doch dieselbe Grundlage des objektiven Christenthums anerkannte. Und man könnte sagen: da doch diese Unterscheidung keine willkührlich ersonnene ist, sondern den verschiedenen Standpunkten, welche in der Betrachtung des christlichen Lebens damals sich zu erkennen gaben, entsprach und sich, weil eine solche Verschiedenheit in der Allmähligkeit des christlichen Lebensentwickelungsprozesses begründet ist, auch in späteren Jahrhunderten wiederholt hat: so kommt nicht viel darauf an, wie man die an sich richtige Unterscheidung bezeichnet, wo man zwei

1) Die verschiedenen Beziehungen der *φρόνησις* nach den verschiedenen Anwendungen des Begriffs: *Ἐπειδὰν μὲν ἐπιβάλλῃ τοῖς πρώτοις αἰτίοις, νόησις καλεῖται, ὅταν δὲ ταύτην ἀποδεικτικῷ λόγῳ βεβαιώσηται, γνῶσίς τε καὶ ἐπιστήμη ὀνομάζεται· ἐν δὲ τοῖς εὐλάβειαν συντείνουσι γενομένη, καὶ ἄνευ θεωρίας παραδεξαμένη τὸν ἀρχικὸν λόγον, κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ ἐξεργασίας τήρησιν πίστις λέγεται.* L. c. lib. VI. f. 691.

2) L. c. lib. VII. f. 702.

verschiedene Entwickelungsstufen des Glaubens und des Lebens im Glauben annimmt, oder ob man, wie Clemens an mehreren Stellen, das wahrhafte geistige Glaubensleben nur der Gnosis zueignet. Indeß ist dieser Unterschied keineswegs so unbedeutend, als er auf den ersten Anblick scheinen könnte, sondern tiefer begründet und von wichtigeren Folgen. Die Ursache davon, daß die Alexandriner die Sache so auffaßten, lag theils in ihrer vorherrschenden Geistesrichtung, theils in der Art, wie ihnen der Glaube unter Vielen der Christen damals erschien.

Was das Erste betrifft, so wurden die Alexandriner durch ihre vorherrschend contemplative spekulative Geistesrichtung, ihre Befangenheit in platonischen Bildungsformen gehindert, die selbstständige praktische Kraft des Glaubens, welche durch sich selbst allein von innen heraus das ganze geistige Leben umzubilden vermag, als eine solche genugsam anzuerkennen, wenngleich Clemens, um dazu zu gelangen, nur den ganzen Inhalt der von ihm selbst in dieser Beziehung ausgesprochenen Worte, die wir oben angeführt, sich zu entwickeln gebraucht hätte.

Was das Zweite betrifft, so muß man die Gestalt berücksichtigen, in welcher der Glaube bei Vielen den Alexandrinern entgegentrat: als blinder Autoritätsglaube mit einem, wie es schien, sinnlichen Eudämonismus. Sie konnten den bessernden Einfluß des Glaubens auf das Leben, auch wo er ihnen in dieser Form erschien, nicht verkennen, wenn sie das, was diese Menschen als Christen geworden, mit dem, was sie als Heiden gewesen waren, verglichen, wie sie ja auch nach dem, was wir oben bemerkt haben, fern davon waren, dies zu läugnen; aber von dem verklärenden Einflusse des Christenthums auf die ganze innere Natur des Menschen, von einem göttlichen Geistesleben, glaubten sie doch hier nichts wahrzunehmen, und dies sinnliche Christenthum widerstrebte ihrer vergeistigten religiösen Denkart. Sie konnten sich durch den zurückstoßenden Eindruck, welchen diese sinnliche Form auf sie machte, freilich auch verleiten lassen, das unter dieser Hülle verborgene göttliche Leben, das durch die harte Schaale noch nicht hindurchdringen konnte, zu verkennen. Wir dürfen ferner nicht unberücksichtigt lassen, daß, wie die neue Geisteswelt von dem Christenthume aus sich zuerst zu bilden anfing, noch Vieles chaotisch mit einander vermischt war, was erst allmählig sich von einander sondern sollte; wie die verschiedenen, nachher sich gegen einander abgrenzenden Theile der Theologie, so auch die Gebiete einer unmittelbar durch das Christenthum zu erzeugenden Theologie und einer christlichen Philosophie, die von dem Christenthume ihren Anstoß und ihre Rich-

tung empfangen sollte. So konnte manches Unklare und Irrthümliche daraus hervorgehen, daß verschiedenartige Interessen und Bedürfnisse in den Seelen dieser Männer sich mit einander vermischten, wenngleich das unmittelbar religiöse Interesse immer das vorherrschende bei ihnen war. So suchten sie, nicht eingedenkt des unmittelbar und zunächst praktischen Zweckes der heiligen Schrift, in derselben Aufschluß über Dinge, worüber sie keinen zu geben bestimmt war.

Von solchem Verkennen zeugt die Antwort des Clemens an Diejenigen, welche die Demuth des Wissens der alexandrinischen Gnosis entgegenhielten. „Der Weise sey überzeugt, — sagten diese — daß es manches Unbegreifliche gebe, und eben in der Anerkennung der Unbegreiflichkeit des Unbegreiflichen bestehe hier seine Weisheit;" Clemens aber entgegnet ihnen: „Dies ist auch Denen gemein, welche nur wenig in die Ferne sehen können, der Gnostiker aber begreift das, was den Uebrigen als unbegreiflich erscheint, denn er ist überzeugt, daß dem Sohne Gottes nichts unbegreiflich ist, daß es daher auch nichts giebt, worüber von ihm nicht Belehrung zu erhalten wäre; denn Der, welcher aus Liebe zu uns litt, konnte uns nichts zum Unterrichte der Gnosis vorenthalten" [1]).

Die hier entwickelten Grundideen über die verschiedenen Entwickelungsstufen im Christenthume finden wir bei dem zweiten großen Lehrer der alexandrinischen Schule, dem Origenes wieder, aber so, daß wir in ihm den mit eigenthümlichem schöpferischen Geiste begabten Schüler erkennen, der, wenngleich er durch die von einem Andern empfangenen oder in einem gewissen Kreise cirkulirenden Ideen angeregt worden, doch diese nicht als etwas Ueberliefertes aufgenommen, sondern aus dem Zusammenhange seines christlichen Lebens und Denkens sie auf selbstständige Weise wieder erzeugt, in eigenthümlich geistvoller Form sie aufgefaßt und systematisch verarbeitet hat. Wir müssen dabei berücksichtigen, daß er nicht zu Denen gehörte, welche aus der Mitte des Heidenthums durch das platonische Element der philosophischen Bildung dem Christenthume zugeführt wurden, sondern daß er von dem Standpunkte eines zuversichtlichen Glaubens und kindlicher Frömmigkeit zum Streben nach einer Gnosis gelangte. Jenen innigen und vesten Glauben hatte er durch christliche Erziehung empfangen, und diesem blieb er unter allen Bewegungen des äußeren und des inneren Lebens immer treu. Wie er in der Gluth der kindlichen Frömmigkeit den Märtyrertod gesucht hatte, so zeigte er ja noch am Abend seines Lebens, nachdem sein theologischer und

1) Strom. l. VII. f. 649.

dogmatischer Standpunkt ein ganz andrer geworden war, denselben Eifer, der ihn schwere Leiden für die Sache des Glaubens tragen ließ. Auch von dem Standpunkte seiner Gnosis blieb es ihm immer fern, das Christenthum in ein gewisses System von allgemeinen Ideen auflösen und das Geschichtliche nur als Hülle für dieselbe betrachten zu wollen. Die Anerkennung der großen Thatsachen des Christenthums in ihrer Realität, dies war die Voraussetzung, welche seine Gnosis von dem Glauben entnahm, und jene sollte eben die volle Bedeutung dieser Thatsachen in ihrem Zusammenhange mit dem ganzen Entwickelungsprozesse des Weltalls zu verstehen suchen. Die Gnosis sollte nachweisen, daß ohne diese Thatsachen das Universum zum letzten Ziele der Vollendung nicht würde gelangen können. Mit dem Streben der Verinnerlichung ist hier nicht, wie es bei einer solchen Tendenz geschehen konnte, die Neigung, Alles in's Subjektive zu verflüchtigen, verbunden, sondern im Gegentheil die Richtung, die großen Erscheinungen der Religion nach ihrer objektiven Bedeutung und in ihrem Zusammenhange mit übernatürlichen Faktoren zu erkennen. Wir wollen diesen Standpunkt durch ein merkwürdiges Beispiel anschaulich machen. So sucht Origenes die Ursache der schnellen Bekehrung ganzer Völker oder Städte nicht in dem vorbereitenden Entwickelungsgange derselben, sondern in dem Eindrucke, welchen die Erscheinung Christi bei den diesen Völkern vorstehenden geistigen Mächten hervorgebracht hat, ähnlich, wie den Gnostikern die Einwürkung Christi auf den Geist der Menschheit und der Geschichte sich zu einer Einwürkung auf den Demiurgos objektivirte [1]).

Oft erklärt es Origenes in der Polemik gegen die Heiden, welche den Christen den blinden Glauben zum Vorwurf machten, für etwas dem Christenthume als einer Offenbarung des für das Heil aller Menschen sorgenden Gottes Eigenthümliches, daß dasselbe auch die zu einer wissenschaftlichen Prüfung und Erkenntniß unfähige Mehrzahl der Menschen anziehen und vermöge des bloßen Glaubens [2]) mit göttlicher Kraft auf ihre Heiligung würken konnte; er beruft sich auf die Erfahrung so Vieler, als Zeugniß von dieser Würksamkeit des Christenthums und auch auf die Analogie des ganzen Lebens, in welchem alles einem Ziele der Zukunft entgegengehende Handeln vom Glauben und Vertrauen

1) Die Worte des Origenes T. XIII. §. 58: Ἐγὼ δὲ νομίζω καὶ περὶ τοὺς ἄρχοντάς τι γίνεσθαι, μεταβαλόντας ἐπὶ τὸ βελτίον ἐν τῇ Χριστοῦ ἐπιδημίᾳ, ὥστε τινὰς ὅλας πόλεις ἢ καὶ ἔθνη οἰκειότερον πολλῶν ἐσχηκέναι τὰ πρὸς τὸν Χριστόν.

2) Ψιλὴ πίστις, πίστις ἄλογος.

ausgehen müsse [1]). Diejenigen, welche nur erst so zum Glauben gelangt und durch den Glauben gebessert worden, könnten sodann auch von selbst in den tieferen Sinn der heiligen Schrift immer mehr einzudringen angetrieben werden [2]). Die Pistis setzt er als den niedrigsten Standpunkt des Christenthums, der deshalb da seyn mußte, „damit auch die Einfältigen, welche nach Kräften sich der Gottseligkeit ergeben, das Heil erlangen könnten," über dieselbe den Standpunkt der Gnosis und der Sophia; diese letztere, die göttliche Weisheit, welche durch die Gnade Gottes den dafür empfänglichen und sie durch Schriftstudium und Gebet bei Gott suchenden Seelen ertheilt wird. Die menschliche Weisheit, die Weltweisheit, ist nur eine Vorübung der Seele, um durch Bildung des Denkvermögens zur Erlangung jener, die das Ziel ist, fähig zu werden [3]). Wenn die Gnostiker den durch Wunder angeregten Glauben nur den psychischen Naturen zueigneten, so hielt Origenes das Beispiel des Apostels Paulus, der durch eine Wundererscheinung zum Glauben geführt worden, ihnen entgegen [4]). Im Verhältnisse zu dem montanistischen Standpunkte bildet er den rechten Gegensatz, indem er die auf Erkenntniß und Lehre sich beziehenden Gaben höher stellt als die Wundergaben, sich darauf berufend, daß Paulus in der von dem Verhältnisse derselben zu einander handelnden Stelle des ersten Briefes an die Korinther den höchsten Platz ihnen anweise [5]).

Wie Clemens, spricht sich Origenes an manchen Stellen nachdrücklich aus über das Wesen des Glaubens, als einer Thatsache des inneren Lebens, durch welche der Mensch in eine reelle Gemeinschaft mit den göttlichen Dingen eintrete, und er unterscheidet von diesem lebendigen Glauben einen nur am Aeußerlichen klebenden Autoritätsglauben. So sagt er bei der Erklärung der Stelle Joh. 8, 24 [6]), „daß der Glaube mit sich führe eine geistige Gemeinschaft mit demjenigen, woran man glaube, daher eine demselben verwandte Gemüthsbeschaffenheit [7]), welche sich in Werken offenbaren müsse. Der Gegenstand des Glaubens wird

1) Zu vergl. z. B. c. Cels. lib. I. c. 9 und lib. VI. c. 12 seqq.

2) *Μετὰ τὴν ἅπαξ γενομένην εἰσαγωγὴν φιλοτιμήσασθαι πρὸς τὸ καὶ βαθύτερα τῶν κεκρυμμένων νοημάτων ἐν ταῖς γραφαῖς καταλαβεῖν.* Philocal. c. 15.

3) *Γυμνάσιον μέν φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, τέλος δὲ τὴν θείαν.* c. Cels. l. VI. c. 13.

4) In Joann. T. XIII. §. 59.

5) *Ἐπεὶ τὸν λόγον προετίμα τῶν τεραστίων ἐνεργειῶν, διὰ τοῦτο ἐνεργήματα δυνάμεων καὶ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῇ κατωτέρῳ τίθησι χώρᾳ παρὰ τὰ λογικὰ χαρίσματα.* c. Cels. l. III. c. 46.

6) In Joann. T. XIX. §. 6.

7) *Διακεῖσθαι κατὰ τὸν λόγον καὶ συμπεφυκέναι αὐτῷ.*

in das innere Leben aufgenommen und wird bildendes Princip für dasselbe. Wo dies nicht stattfindet, ist es nur ein todter Glaube und verdient den Namen des Glaubens nicht. Wie nun Christus als der in der Menschheit erschienene Logos unter verschiedenen Beziehungen[1]) dem religiösen Bewußtseyn sich darstellt, so wird der Glaube diesen verschiedenen Beziehungen entsprechen, und wie Christus in diesen verschiedenen Beziehungen Gegenstand des Glaubens ist, wird er als solcher in das innere Leben aufgenommen, und es muß sich dies würksam offenbaren, es kann nichts dem, was Christus in diesen Beziehungen ist, Widerstreitendes in dem Leben Raum gewinnen. So ist mit dem Glauben an Christus, als die Gerechtigkeit, die Weisheit, die Kraft Gottes, auch die Aneignung dessen, was den Inhalt dieser Begriffe bildet, gegeben und was derselben widerspricht, verbannt." Nun könnte man zwar sagen: „Origenes redet hier vielmehr von einem idealen, als einem historischen Christus. Wenn man diesen ganz wegließe und jene allgemeinen Eigenschaften, als deren Träger hier Christus betrachtet wird, an die Stelle setzte, würde dadurch nichts verändert werden." Aber gewiß würde man so dem großen Lehrer etwas Fremdes unterschieben; denn ihm, dessen höheres Leben von dem Glauben an diesen Christus ausgegangen war und immer darin seine Wurzel hatte, lag es, wie ihm selbst gewiß dieser Christus alles Das, was er mit diesen Begriffen bezeichnet, geworden war, ohne Zweifel fern, das in seinem eigenen inneren Leben so eng Verbundene von einander trennen zu wollen. Aus der vom Glauben ausgehenden geistigen Gemeinschaft mit diesem realen Christus sollte sich für Jeden alles Dies entwickeln, wie dieser Zusammenhang auch in seinen nachher zu entwickelnden Ideen von dem Verhältnisse der ἐπιδημία νοητὴ τοῦ λόγου zur ἐπιδημία αἰσθητὴ begründet ist. Und er sagt ausdrücklich mit dem Apostel Johannes, daß, wer den Sohn verläugne, auch den Vater auf keine Weise habe, „weder für die Pistis, noch für die Gnosis"[2]). Zwar läßt Origenes, wie wir oben gesehen haben, die Bedeutung der Wunder für die Erweckung des religiösen Glaubens gelten, und er erkennt eine zuerst von dem durch die Wunder hervorgebrachten Eindruck ausgehende Stufe desselben an; aber nur verlangt er, daß der Glaube sich von dieser Stufe höher erhebe zur geistigen Auffassung der Wahrheit. Und dem gemäß unterscheidet er[3]) einen sinnlichen Wunderglauben von dem Glauben an die

---

1) Die verschiedenen ἐπίνοιαι τοῦ Χριστοῦ.
2) In Joann. T. XIX. §. 1. Ed. Lommatzsch T. II. p. 143.
3) In Joann. T. XX. c. 25.

Wahrheit. Er sagt, Joh. 8, 43 und 45 vergleichend: „Jene sinnlichen Juden seyen zwar von dem Eindruck der Wunder getroffen worden und hätten an Jesus als Wunderthäter geglaubt, aber für die göttliche Wahrheit seyen sie unempfänglich gewesen, und an Jesus als Verkündiger der tieferen Wahrheit hätten sie nicht geglaubt“ [1]; und er fügt hinzu: „Dies kann man auch jetzt bei Vielen sehen, welche Jesus bewundern, wenn sie seine Geschichte betrachten, welche aber nicht mehr an ihn glauben, wenn eine tiefere und ihre Fassungskraft übersteigende Lehre entwickelt wird, sondern argwöhnen, daß diese falsch sey. Daher mögen wir uns hüten, daß er nicht auch zu uns sage: ihr glaubt mir nicht, weil ich die Wahrheit sage.“

Origenes vergleicht zuweilen das Verhältniß der Pistis zur Gnosis mit dem Verhältnisse des Diesseitigen zum Jenseitigen, des Stückwerks zum Vollkommenen, des Glaubens zur Anschauung. Wie wenn er sagt: „Diejenigen, welche das Charisma der Gnosis und der Sophia empfangen haben, leben nicht mehr im Glauben, sondern im Schauen, die Geistlichgesinnten, die schon nicht mehr im Leibe wallen, sondern schon hienieden daheim sind bei dem Herrn. Diejenigen aber wallen noch im Leibe und sind noch nicht daheim bei dem Herrn, welche den geistigen Sinn der Schrift nicht verstehen, sondern ganz an dem Körper der Schrift (dem Buchstaben, s. unten) kleben. Denn wie sollte, wenn der Herr der Geist ist, nicht vom Herrn noch fern seyn, wer den lebendig machenden Geist und den geistigen Sinn der Schrift noch nicht faßt; aber ein Solcher lebt im Glauben“ [2]. Er müht sich hier sehr ab, um das dieser Ansicht so sehr Widersprechende, was Paulus 2 Kor. 5, über das Verhältniß des Glaubens zum Schauen gesagt hätte, nach seinem Sinne zu erklären, indem er die richtige Behauptung der meisten Kirchenlehrer, daß auch Paulus von sich selbst, als einem noch im Glauben Lebenden, einem noch nicht zum Schauen Gelangten, gesprochen habe, nicht ohne die Begriffe verwechselnde Sophistik bekämpft. Er setzt die Ausdrücke „im Leibe wallen“ und „im Fleische, nach dem Fleische leben“ als ganz gleichbedeutend, und kann dann so das Ergebniß finden, daß Paulus dies nicht in Beziehung auf sich und alle Geistlichgesinnten, sondern nur in Beziehung auf die noch fleischlichgesinnten Gläubigen gesagt habe.

Doch dürfen wir aus einer solchen Stelle, wie die angeführte, nicht zu viel schließen. Wir würden Origenes ganz miß=

1) Als habe Christus sagen wollen: *Καθ᾽ ὃ μὲν τεράστια ποιῶ, πιστεύετέ μοι, καθ᾽ ὃ δὲ τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετέ μοι.*

2) In Joann. T. XIII. §. 52.

verstehen, wenn wir deshalb meinten, daß er die Gnosis dieses Lebens der Anschauung des ewigen Lebens gleichgesetzt habe. Dies war fern von ihm. Die Sehnsucht nach einem jenseitigen göttlichen Leben war seinem erhabenen Geiste zu tief eingepflanzt, als daß sie so leicht hätte in der Selbsttäuschung sich überhebender Spekulation ihre Befriedigung finden können. Er verlangte nach einer in den Schranken des irdischen Daseyns nicht mehr befangenen Erkenntniß der göttlichen Dinge. An solchen Stellen, wie den angedeuteten, redet er nur vergleichungsweise, gemäß dem Standpunkte einer Auslegungsmethode, welche denselben biblischen Ausspruch nach mannichfach abgestufter Anwendung in verschiedenen Beziehungen ausdeuten konnte. So konnte er dasselbe auf das Verhältniß des alten Testaments zum neuen, auf das Verhältniß der Pistis zur Gnosis anwenden, was in dem höchsten und vollsten Sinne auf das Verhältniß des Diesseitigen zum Jenseitigen sich bezog [1]). An andern Stellen spricht er sich stark darüber aus, daß nicht allein das Erkennen dieses Lebens als Stückwerk hinschwinden werde, wenn das Vollkommene des ewigen Lebens erscheine, sondern er bezieht sogar dasselbe auf alles Gute dieses Lebens. Er betrachtet auch den Glauben des irdischen Lebens nur als Stückwerk und bezeichnet einen vollkommenen Glauben, der zugleich mit dem vollkommenen Erkennen eintreten werde, von welchem in jenem höheren Sinne so zu nennenden Glauben also nicht das gelten würde, was von dem der Gnosis entgegengesetzten Glauben der *πολλοί* auszusagen ist [2]).

Die Standpunkte der Pistis und der Gnosis verhalten sich nach dieser Auffassung zu einander, wie der *χριστιανισμὸς σωματικός* zum *χριστιανισμὸς πνευματικός*, das *σωματικῶς χριστιανίζειν* zu dem *πνευματικῶς χριστιανίζειν* sich verhält. Wer auf dem Standpunkte des fleischlichen Christenthums sich befindet, bleibt nur bei dem Buchstaben der Schrift, bei der Geschichte Christi stehen, er klebt nur an der Erscheinungsform des

---

1) *Τῷ ἐρχομένῳ τελείῳ καταργοῦντι τὸ ἐκ μέρους, ὅταν τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ χωρῆσαί τις δυνηθῇ, οὐ συγκρίσει πάντα τὰ πρὸ τῆς τηλικαύτης καὶ τοσαύτης γνώσεως οὐ σκύβαλα τῇ ἰδίᾳ φύσει τυγχάνοντα, σκύβαλα ἀναφαίνεται.* In Matth. T. X. §. 9.

2) *Ὡς πρὸς τὸ τέλειον, ὅπερ ὅταν ἔλθῃ, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται, πᾶσα ἡ ἐνταῦθα πίστις ἡμῶν ὀλιγοπιστία ἐστὶ καὶ ὡς πρὸς ἐκεῖνο οὐδέπω νοοῦμεν οἱ ἐκ μέρους γινώσκοντες.* In Matth. T. XII. §. 6. — *Ὅπερ ἐπὶ γνώσεως εἴρηται· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους· τόδε καὶ ἐπὶ παντὸς καλοῦ ἀκόλουθον οἶμαι λέγειν· ἓν δὲ τῶν ἄλλων ἡ πίστις. Διόπερ ἄρτι πιστεύω ἐκ μέρους· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον τῆς πίστεως, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται, τῆς διὰ εἴδους πίστεως, πολλῷ διαφερούσης τῆς, ἵν᾽ οὕτως εἴπω, δι᾽ ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι, ὁμοίως τῇ νῦν γνώσει, πίστεως.* In Joann. T. X. §. 27.

Göttlichen, ohne sich im Geiste zu dem inneren Wesen, welches sich darin offenbart, zu erheben, er hält sich nur an die irdische zeitliche, geschichtliche Erscheinung des göttlichen Logos, er erhebt sich nicht bis zur Anschauung des letzteren selbst, er beschäftigt sich nur mit dem, was die Schale der Lehren des Christenthums ist, er dringt nicht bis zu dem inneren geistigen Kern durch, er bleibt bei dem Buchstaben der Schrift stehen, in welchem der Geist gebunden liegt. Der geistige Christ hingegen sieht in der zeitlichen Erscheinung und Würksamkeit Christi die Offenbarung und Darstellung von dem ewigen Walten und Würken des göttlichen Logos, der Buchstabe der Schrift ist ihm nur Hülle des Geistes, und er weiß den Geist aus dieser Hülle zu entbinden. Ihm geht alles Zeitliche der Erscheinungsform göttlicher Dinge in die innere Geistesanschauung auf, ihm vergeistigt sich das sinnliche Evangelium des Buchstabens [1]) in die Offenbarung des ewigen, geistigen Evangeliums [2]), und es ist seine höchste Aufgabe, dieses in jenem zu erkennen, jenes in dieses zu übertragen, die heilige Schrift zu verstehen als Offenbarung eines fortlaufenden Erziehungsplanes des göttlichen Logos mit der Menschheit, seiner ununterbrochenen Würksamkeit zum Heile der gefallenen Wesen, deren Mittelpunkt seine Erscheinung in der Menschheit (die sinnliche Darstellung seines ewigen geistigen Waltens) [3]), deren Ziel die Rückkehr aller gefallenen Wesen zu Gott ist. Indem er Alles darauf bezieht, wird ihm durch das Evangelium die ganze heilige Schrift zum Evangelium verklärt. Durch die geistige Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos, durch [4]) die Aufnahme des Geistes Christi in das innere Leben allein — meint daher Origenes — gelangt Jeder zum wahren geistigen Christenthume und zum rechten geistigen Verständnisse der ganzen Schrift. So wie nun die Propheten schon vor der zeitlichen Erscheinung Christi der Geistesgemeinschaft mit dem göttlichen Logos theilhaft waren, und vermöge derselben das ganze Christenthum vorher verkündigen konnten, wie sie daher schon das geistige Verständniß des alten Testaments hatten und gewissermaßen schon vor der Erscheinung des Christenthums Christen waren, so giebt es hingegen auch nach der zeitlichen Erscheinung Christi unter den Christen noch solche, denen diese geistige Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos noch nicht zu Theil worden, welche, wie einst die Juden, nur noch Knechte des Buchstabens sind, von welchen noch jetzt das gilt, was Paulus von den Juden vor der

1) *Τὸ εὐαγγέλιον αἰσθητόν.*
2) *Τοῦ εὐαγγελίου πνευματικοῦ, αἰωνίου.*
3) Die *ἐπιδημία αἰσθητή*, Bild der *ἐπιδημία νοητή τοῦ λόγου.*
4) Die *ἐπιδημία νοητὴ τοῦ Χριστοῦ.*

Zeit der Erscheinung des Christenthums sagte, Gal. 4, daß sie noch Kinder seyen, daß ihnen die bestimmte Zeit vom Vater noch nicht erschienen sey, und daß sie sich als Kinder noch unter Vormündern und Pflegern befänden, in einer solchen Denkweise befangen wären, welche nichts mehr als eine Vorbereitungsstufe für das wahre geistige Christenthum sey. „Jede Seele, — sagt Origenes — welche in die Kindheit eintritt und auf dem Wege zur Vollkommenheit sich befindet, bedarf, bis die bestimmte Zeit der Vollendung ihr gekommen ist, eines Zuchtmeisters, der Vormünder und Pfleger“ [1]).

So vergleicht Origenes die verschiedenen Entwickelungsstufen des Christenthums in derselben Zeit mit den verschiedenen religiösen Entwickelungsstufen in der Zeitfolge. Es ist seine Ansicht, daß, wie das Judenthum eine nothwendige Vorbereitungsstufe für das Christenthum war, es so auch noch in der christlichen Kirche einen jüdischen Standpunkt gebe, der erst eine vorbereitende Stufe und einen Uebergangspunkt für die wahre geistige Auffassung des Christenthums bilde, daß, sowie auf dem alttestamentlichen Standpunkte eine seiner zeitlichen Erscheinung vorangehende geistige Offenbarung Christi und ein Vorausnehmen des Christlichen anzuerkennen sey, so müsse auch wieder ein noch mehr jüdischer als christlicher Standpunkt bei dem großen Haufen der an den historischen Christus Glaubenden angenommen werden. „Man muß — sagt er [2]) — wohl wissen, daß Christi geistige Erscheinung auch vor seiner leiblichen dem Vollkommenen und nicht im Kindesalter Befindlichen zu Theil worden ist, Denen, welche nicht mehr unter Zuchtmeistern und Vormündern sich befanden, welchen die geistige Erfüllung der Zeit erschienen ist, die Patriarchen, Moses der Diener Gottes und die Propheten, welche Christi Herrlichkeit geschauet hatten. So wie er selbst aber vor der sichtbaren und leiblichen Erscheinung den Vollkommenen erschien, so sind auch nach seiner verkündigten Menschwerdung den noch im Kindesalter Befindlichen, da sie unter Vormündern und Pflegern stehen und zur Erfüllung der Zeit noch nicht gelangt sind, die Vorboten Christi erschienen, die für die Kinderseelen geeigneten Ideen, von denen mit Recht gesagt werden kann, daß sie zur Erziehung derselben erforderlich seyen. Der Sohn selbst aber, der göttliche Logos in seiner Herrlichkeit ist ihnen noch nicht erschienen, indem er die Vorbereitung erwartet, welche bei den

1) *Πᾶσα ψυχὴ, ἐρχομένη εἰς νηπιότητα καὶ ὁδεύουσα ἐπὶ τὴν τελειότητα, δεῖται, μέχρις ἐνστῇ αὐτῇ τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, παιδαγωγοῦ καὶ οἰκονόμων καὶ ἐπιτρόπων.* In Matth. f. 213. Ed. Huet oder T. X. in Matth. §. 9; ed. Lommatzsch T. III. p. 26.

2) In Joann. T. I. §. 9.

Menschen Gottes, die seine Gottheit fassen sollen, vorhergegangen seyn muß. Und man muß nun auch dies wissen, daß, so wie es ein Gesetz giebt, das den Schatten der zukünftigen Güter enthält, welche durch die Verkündigung des wahren Gesetzes (im Christenthume) offenbart werden, so auch nur der Schatten der christlichen Mysterien durch dasjenige Evangelium dargestellt wird, welches Alle, die es lesen, zu verstehen meinen. Das Evangelium hingegen, welches Johannes ein ewiges nennt, welches eigentlich das geistige genannt werden sollte, stellt Denen, die es verstehen, Alles, was den Sohn Gottes selbst betrifft, klar vor die Augen, die durch seine Reden abgebildeten Mysterien, und die Dinge, deren Symbole seine Handlungen waren. Dem gemäß muß man auch annehmen, daß es einen auswendigen Christen und eine auswendige Taufe, wie einen auswendigen Juden und einen auswendigen Beschnittenen giebt."

Diese Theorie von zwei verschiedenen Standpunkten des Christenthums hing bei ihm genau zusammen mit der Theorie von verschiedenen Offenbarungsformen Christi oder des göttlichen Logos im Verhältnisse zu diesen verschiedenen Standpunkten. Wenn die Gnostiker nach den verschiedenen Standpunkten der geistigen Welt in Beziehung auf die verschiedenen Naturen die offenbarende und erlösende Gotteskraft in verschiedene Hypostasen zerfallen ließen [1]): einen Monogenes, Logos, Soter, einen *ἄνω* und einen *κάτω Χριστός*, einen pneumatischen und einen psychischen Christus, so erkannte dagegen Origenes die Einheit des Wesens und der göttlich-menschlichen Erscheinung Christi an; es ist ihm der Eine Christus Alles, er erscheint nur unter verschiedenen Prädikaten, in verschiedenen Anschauungsformen, in verschiedenen Beziehungen zu Denen, welchen er sich offenbart, nach ihrer verschiedenen Empfänglichkeit und ihrem verschiedenen Bedürfnisse, und daher entweder in seiner göttlichen Erhabenheit oder in seiner menschlichen Herablassung. Es ist ein bei dem Origenes oft vorkommender Gedanke: „der Erlöser wird in einem göttlicheren Sinne als Paulus Allen Alles, um Alle zu gewinnen" [2]). „Der Erlöser — sagt er — wird Vieles oder vielleicht auch Alles, je nachdem die ganze durch ihn zu befreiende Schöpfung Seiner bedarf" [3]). Man muß diejenigen Prädikate unterscheiden, welche dem göttlichen Logos seinem Wesen nach zukommen, als dem ewigen Gottesoffenbarer für die

---

1) S. oben.
2) In Joann. T. XX. §. 28.
3) In Joann. T. I. §. 22, wo, wie ich meine, statt *καθαρίζει* gelesen werden muß *καθ' ἃ χρήζει αὐτοῦ ἡ ἐλευθεροῦσθαι δυναμένη πᾶσα κτίσις*.

ganze Geisterwelt, der Quelle alles Wahren und Guten, und diejenigen Prädikate, welche er nur zum Besten der gefallenen, durch ihn zu erlösenden Wesen, im Verhältnisse zu den verschiedenen Standpunkten derselben, angenommen hat. „Selig sind Diejenigen, — sagt Origenes [1]) — welche so weit gelangt sind, daß sie des Sohnes Gottes nicht mehr bedürfen als des die Kranken heilenden Arztes, nicht mehr als des Hirten, nicht mehr als der Erlösung, sondern Seiner nur bedürfen als der Wahrheit, des Logos, der Gerechtigkeit, und was er sonst noch Denen ist, welche wegen ihrer Vollkommenheit das Herrlichste von ihm fassen können." Das historisch-praktische Christenthum, die Predigt von Christus dem Gekreuzigten, galt dem Origenes nur als ein untergeordneter Standpunkt, über denselben setzte er eine Weisheit der Vollkommenen, welche Christum nicht mehr in der Knechtsgestalt, sondern welche ihn in seiner Erhabenheit als den göttlichen Logos erkennt, obgleich er den ersteren Standpunkt als eine nothwendige Vorbereitungsstufe anerkannte, um von der zeitlichen Offenbarung Gottes zu der ewigen aufzusteigen, um gereinigt durch den Glauben an den Gekreuzigten, geheiligt durch die Nachfolge des in der Menschheit erschienenen Sohnes Gottes für die geistigen Mittheilungen seines göttlichen Wesens empfänglich zu seyn. „Wenn du die Verschiedenheiten des göttlichen Wortes verstehen kannst, — sagt Origenes [2]) — je nachdem es in der Thorheit der Predigt verkündigt oder in der Weisheit den Vollkommenen vorgetragen wird, so wirst du erkennen, auf welche Weise das göttliche Wort für die Anfänger im Christenthume Knechtsgestalt hat, in der Herrlichkeit des Vaters aber kommt für die Vollkommenen, welche sagen können: wir sehen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit; denn den Vollkommenen erscheint die Herrlichkeit des Wortes, wie er der Eingeborene des Vaters und wie er voller Gnade und voller Wahrheit ist, was nicht fassen kann, wer zum Glauben der Thorheit der Predigt bedarf." An einer andern Stelle sagt er [3]): „Die im Fleische leben, denen ist er Fleisch geworden, den nicht mehr nach dem Fleische Wandelnden aber erscheint er als der göttliche Logos, welcher im Anfang bei Gott war, und offenbart ihnen den Vater." Den Standpunkt, nichts wissen zu wollen als Jesus den Gekreuzigten, betrachtete er als einen untergeordneten, von dem man jedoch durch die auf demselben erlangte Heiligung zu dem höheren geistigen Christenthume fortschreiten könne, wie er sich so darüber

1) In Joann. T. I. §. 22.
2) In Matth. f. 290.
3) In Matth. f. 268.

ausspricht [1]): „Wenn Einer auch zur Zahl der Korinthier gehöre, unter denen Paulus von nichts Andrem wissen will, als von Jesus dem Gekreuzigten, und er lerne nur den um unsretwillen Mensch Gewordenen kennen, so könne er durch den Menschen Jesus zum Menschen Gottes sich bilden lassen, in der Nachfolge seines Todes der Sünde absterben und in der Nachfolge seiner Auferstehung zu einem göttlichen Leben auferstehen." So erlaubte dem Origenes sein intellektualistischer Mysticismus nicht, den Sinn und die Kraft des paulinischen Nichts=wissen=wollens als Jesus den Gekreuzigten, recht zu verstehen. Was dem großen Apostel das Höchste ist, hält Origenes für Bezeichnung eines untergeordneten Standpunktes, über welchen der Gnostikos sich erheben soll. Zwar steht er in keinem Widerspruche mit dem Paulus, wenn er unter dem Namen der Gnosis eine Weisheit der Vollkommenen behauptet, welche von dem noch zu fleischlichen Standpunkte aus nicht verstanden werden könne. Aber einen Unterschied zwischen dem, was Beide wollen, macht doch dies: nach der Lehre des Paulus gelangt man auf praktischem Wege, immer mehr geläutert von dem, was der Einwürkung des göttlichen Geistes entgegensteht, von dem selbstischen Wesen, verklärt durch den Geist der Liebe und Demuth, zu jener höheren Weisheit; Origenes, noch zu sehr in seinem platonischen Intellektualismus befangen, läßt den Fortschritt zu jener höheren Weisheit besonders durch das Abstreifen des Sinnlichen im Leben und in der Betrachtung, durch eine das Uebermenschliche anstrebende Richtung des Lebens und der Erkenntniß vermittelt werden. Nach der Lehre des Paulus ist die Thatsache von der Erscheinung Christi als des Sohnes Gottes auf Erden, seinem Leiden, seiner Auferstehung der Mittelpunkt, um den, wie das ganze Christenthum, so jene Weisheit der Vollkommenen, als eine in dem tieferen Verständnisse des historischen Christenthums begründete, sich dreht. Nach der Lehre des Origenes strebt jene Gnosis, wenngleich die Bedeutung jener Thatsachen für das Heil der gefallenen Wesen anerkennend und voraussetzend, und diese desto tiefer zu ergründen suchend, doch zuletzt dahin, daß sie von dem historischen Christus zu dem geistigen Wesen des Logos an sich, wie über diesen zum Absoluten selbst, dem ἕν, sich erhebe, daß sie das Leben und Handeln des historischen Christus als ein Bild von dem immerwährenden Walten des göttlichen Logos erkennen lerne. Aus dieser geistigen Offenbarung des Logos hat der Gnostikos noch mehr zu schöpfen, als er aus der auch noch so genau verstandenen heiligen Schrift lernen kann, „denn diese enthält immer nur einige sehr geringe Elemente des Ganzen der Gnosis und eine sehr kurze Ein=

1) In Joann. T. I. §. 11.

leitung zu derselben" [1]). Wir müssen dabei aber auch berücksichtigen, daß Origenes, wie Clemens, die Gebiete einer christlichen Glaubenslehre und christlichen Spekulation vermischend, in der heiligen Schrift Aufschluß finden wollte über Vieles, worüber Aufschluß zu geben die Offenbarung überhaupt nicht bestimmt war, solche Gegenstände, auf welche sich die paulinische Weisheit der Vollkommenen keineswegs bezogen haben wird.

Doch werden wir auch in dem, was Origenes über die verschiedenen Stufen der christlichen Entwickelung sagt, jenachdem der jüdische Standpunkt sich wieder einmische oder durch den christlichen Geist überwunden worden, eine zum Grunde liegende, für die Betrachtung der Geschichte fruchtbare Wahrheit erkennen müssen, welche, durch die Herrschaft dogmatischer und kirchlicher Beschränktheit zurückgedrängt, erst weit später zu ihrem Rechte gelangen sollte. Und mit dieser Betrachtungsweise hangt die den Origenes wie den Clemens auszeichnende großartige Toleranz, welche aber bei ihm neben einer systematisch vester ausgebildeten Lehre desto mehr hervorleuchtet, zusammen, wenn er das mehr oder weniger rein sich ihm darstellende Christliche in allen verschiedenen Standpunkten aufzusuchen und anzuerkennen wußte. Er zeigte sich als Gegner eines intellektualistischen Dünkels, der das christliche Gefühl in Denen, welche ihm als Beschränktere erschienen, zu verletzen, oder sie mit hochmüthiger Verachtung zurückzuweisen sich nicht scheute. „So wie Paulus — sagt er — Denen, welche dem Fleische nach Juden waren, nicht nützen konnte, wenn er nicht, wo er gute Gründe dazu hatte, den Timotheus beschneiden ließ, und sich die Haare schor und ein Opfer darbrachte, und überhaupt den Juden ein Jude ward, um die Juden zu gewinnen: so kann Derjenige, welcher dem Nutzen Vieler dienen will, durch das geistige Christenthum allein Diejenigen, welche noch in der Schule des sinnlichen Christenthums sich befinden, nicht bessern und zu dem Besseren und Höheren weiter führen, deshalb muß man das geistige und das sinnliche Christenthum mit einander verbinden [2]). Und wo es nöthig ist, das sinnliche Evangelium zu verkündigen, vermöge dessen man unter den sinnlichen Menschen nichts Andres wissen will, als Jesus den Gekreuzigten, da muß man dieses thun. Wenn sie aber als gegründet und Frucht bringend im Geiste sich bewähren und die himmlische

---

1) *Οἶμαι τῆς ὅλης γνώσεως στοιχεῖά τινα, ἐλαχίστας καὶ βραχυτάτας εἶναι εἰσαγωγὰς ὅλας γραφὰς, κἂν πάνυ νοηθῶσιν ἀκριβῶς.* In Joann. T. XIII. §. 5.

2) *Πνευματικῶς καὶ σωματικῶς χριστιανίζειν.* Aehnlich Clemens über die *οἰκονομία* des Gnostikos Strom. l. VII. f. 730; vergleiche die Ideen Philo's Bd. I., S. 70 ff.

Weisheit lieben, so muß man ihnen das Wort mittheilen, welches von seiner Erscheinung in der Menschheit sich wieder zu dem, was es in Anfang bei Gott war, erhoben hat" [1]). So leitet er aus den Worten Christi, Matth. 19, 14 [2]), dies ab, daß man den Kindern ein Kind werden müsse, um auch die Kinder für das Himmelreich zu gewinnen, gleichwie Christus, obwohl er in göttlicher Gestalt war, ein Kind geworden, und er setzt dann hinzu: „Dieses müssen wir genau verstehen, damit wir nicht aus Einbildung der Weisheit und des Gefördertseyns als Große in der Kirche die Kleinen und die Kinder verachten, sondern, indem wir wissen, wie gesagt: „solcher ist das Himmelreich", solche Menschen werden, daß auch durch uns das Heil der Kinder gefördert werde. Wir müssen nicht nur nicht hindern, daß solche dem Heilande zugeführt werden, sondern wir müssen, indem wir mit den Kindern Kinder werden, seinen Willen thun, damit, wenn die Kinder durch uns, da wir Kinder werden, zur Seligkeit gelangen, wir als solche, die sich selbst erniedrigt haben, von Gott erhöhet würden." Origenes tadelt hier Diejenigen, welche, wie die Gnostiker, die gewöhnlichen der höheren Geistesbildung ermangelnden und in unansehnlicher Form das einfache Evangelium vortragenden Lehrer und Prediger verachteten, als ob solche etwas eines so großen Heilandes und Meisters Unwürdiges thäten [3]). Ferner sagt er [4]): „Auch wenn wir zu der höchsten Anschauung des Logos und der Wahrheit gelangt seyn werden, so werden wir doch wohl das Leiden Christi nicht ganz vergessen, da wir demselben unsere Einführung in dies höhere Leben während unseres irdischen Daseyns verdankten."

Es erhellt schon aus dem Gesagten, daß der zwiefachen Auffassung des Christenthums auch ein zwiefacher Standpunkt der Schrifterklärung in Beziehung auf den buchstäblichen und geschichtlichen, oder den höheren geistigen Sinn entsprechen mußte. Die höchste Aufgabe der Schriftauslegung war dem Origenes die Uebertragung des sinnlichen Evangeliums in das geistige [5]), wie das höchste Ziel des Christenthums, sich von der irdischen Erscheinung des menschgewordenen Logos zu der geistigen Gemeinschaft mit ihm und zur Betrachtung seines göttlichen Wesens zu erheben. So sah

1) In Joann. T. I. §. 9.

2) In Matth. f. 374. et 375. Ed. Huet oder T. XV. in Matth. §. 7; ed. Lommatzch T. III. p. 340.

3) *Βλεπέτω οὖν τις τινὰ τῶν ἐπαγγελλομένων κατήχησιν ἐκκλησιαστικὴν καὶ διδασκαλίαν, προσφέροντα τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουδενωμένα καὶ τὰ ἀγενῆ.*

4) In Joann. T. II. §. 4.

5) *Τὸ μεταλαβεῖν τὸ αἰσθητὸν εὐαγγέλιον εἰς τὸ πνευματικόν.*

er nun auch in der ganzen Schrift eine Herablassung des überschwenglichen himmlischen Geistes zu der ihn zu fassen unzulänglichen menschlichen Form, eine Herablassung des göttlichen Menschenerziehers zu den Schwächen und Bedürfnissen der Menschen, die ganze Schrift gleichsam eine Vermenschlichung des Logos. Es sind tiefe inhaltreiche Ideen, welche Origenes hier ausspricht, Ideen, welche durch besonnene Wissenschaft angeeignet und verarbeitet von fruchtbarer Anwendung für Hermeneutik, Exegese, Apologetik und Dogmatik werden konnten, wenngleich Origenes durch die seinem theologischen Standpunkte anklebenden Mängel diese Ideen so zu entwickeln gehindert wurde. Man muß den Inhalt derselben und die durch Origenes für die Bibelauslegung von ihnen gemachte Anwendung wohl unterscheiden. So sagt er[1]): „Alles, was hier Wort Gottes genannt wird, ist Offenbarung des fleischgewordenen und sich seinem göttlichen Wesen nach selbst entäußernden göttlichen Wortes, deshalb sehen wir das Wort Gottes auf Erden, da es Mensch geworden, als ein menschliches, denn das Wort wird in der Schrift immerdar Fleisch[2]), um unter uns zu wohnen. Wenn wir aber an der Brust des fleischgewordenen Wortes gelegen haben, und ihm, wie er den hohen Berg (Matth. 17) hinaufsteigt, folgen können, so werden wir sagen: wir haben seine Herrlichkeit gesehen." Die Verklärung der Schrift für Den, der aus der lebendigen Gemeinschaft mit Christus, mit ihm sich erhebend, ihren Geist verstehen lernt. Er geht aus von dem Princip einer Analogie zwischen der heiligen Schrift als eines Werkes Gottes mit der ganzen von demselben Gott herrührenden Schöpfung, indem er sagt[3]): „Es darf uns nicht wundern, wenn nicht in jeder Stelle der heiligen Schrift den Unwissenden das Uebermenschliche der Gedanken in die Augen springt: denn auch in den Werken der die ganze Welt umfassenden Vorsehung offenbaren sich einige auf das Augenscheinlichste als Werke der Vorsehung, andere hingegen sind so verborgen, daß sie dem Unglauben, welcher den mit unaussprechlicher Kunst und Macht Alles regierenden Gott nicht erkennen will, Raum geben. Aber wie man mit der Vorsehung nicht rechtet wegen dessen, was man nicht kennt, wenn man auf die rechte Art von dem Daseyn einer solchen überzeugt ist, so darf man auch an der Göttlichkeit der heiligen Schrift, welche sich durch das Ganze derselben verbreitet,

---

1) S. Philocal. c. 15.

2) Aehnlich sagt auch Clemens, daß der Charakter der heiligen Schrift ein parabolischer sey, wie die ganze Erscheinung Christi eine parabolische — das Göttliche in irdischer Hülle. *Παραβολικὸς γὰρ ὁ χαρακτὴρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν, διότι καὶ ὁ κύριος οὐκ ὢν κοσμικός, ὡς κοσμικὸς εἰς ἀνθρώπους ἦλθεν.* Strom. l. VI. f. 677.

3) Philocal. c. 2. p. 10.

deshalb nicht zweifeln, weil unsere Schwäche nicht bei jedem Ausspruche der verborgenen Herrlichkeit der Lehren nachkommen kann, welche in unansehnlichen Ausdrücken verhüllt ist, denn wir haben den Schatz in irdenen Gefäßen." Und an einer andern Stelle [1]: „Wer einmal angenommen hat, daß diese Schriften ein Werk Gottes sind, der die Welt geschaffen hat, der muß überzeugt seyn, daß, was in Hinsicht der Schöpfung Denen begegnet, welche Rechenschaft von derselben zu geben suchen, dasselbe auch in Hinsicht der Schrift eintreffe. Es ist nämlich auch in der Schrift Manches, was die menschliche Natur schwer oder gar nicht zu finden vermag, und deshalb darf man doch den Schöpfer des Weltalls nicht anklagen; zum Beispiel, da wir nicht die Ursache davon finden, warum Basilisken und andere giftige Thiere erschaffen worden, denn hier ziemt es dem frommen Sinne, daß wir, eingedenk der Schwäche unseres Geschlechts, und wie es unmöglich ist, die schaffende Weisheit Gottes vollständig zu begreifen, Gott die Erkenntniß solcher Dinge vorbehalten, der uns später, wenn wir würdig geachtet werden, das offenbaren wird, worüber wir jetzt fromm gezweifelt haben." Wie er von dem Glauben an einen das Ganze der Schrift durchwehenden göttlichen Geist erfüllt und wie er überzeugt war, daß dieser nur mit demüthigem, gläubigem Sinne empfangen werden könne, spricht sich schön in diesen Worten des Origenes aus [2]: „Man muß glauben, daß kein Titel der heiligen Schrift der Weisheit Gottes ermangelt; denn Der, welcher zu einem Menschen gesprochen hat: du sollst vor mir nicht leer erscheinen, (Exod. 34), wird um soviel mehr selbst nichts Leeres sagen; denn die Propheten nehmen, was sie sagen, aus seiner Fülle, deshalb weht Alles von dieser Fülle her, und es giebt nichts in den Propheten, in dem Gesetz oder dem Evangelium oder den apostolischen Briefen, was nicht von dieser Fülle herkommt. Es weht von jener Fülle her Denen, welche Augen haben, die Offenbarungen der göttlichen Fülle zu sehen, Ohren, sie zu vernehmen, einen Sinn, um den Wohlgeruch, der von daher kommt, einzuziehen. Wenn du aber einmal bei dem Lesen der Schrift auf einen Gedanken triffst, der, so zu sagen, ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Aergernisses ist, so klage dich selbst an, denn verzweifle nicht daran, daß dieser Stein des Anstoßes Gedanken enthalte, so daß eintreffen wird, was geschrieben ist: „Wer glaubt, wird nicht zu Schanden werden." Glaube zuerst, und du wirst unter dem, was dir als Aergerniß erschien, vielen heiligen Nutzen finden."

---

1) L. c. c. 2. p. 61.
2) L. c. c. 1. p. 51.

Aber so richtig auch diese Grundsätze des Origenes waren, so wurde er doch an der rechten Anwendung derselben durch einen falschen Gesichtspunkt von dem Geiste und Zwecke der heiligen Schrift und aller göttlichen Offenbarung gehindert, und dieser falsche Gesichtspunkt hing wieder mit seiner falschen Auffassungsweise des Verhältnisses der Gnosis zur Pistis genau zusammen. In beiderlei Hinsicht wurde er durch den zu vorherrschend spekulativen Gesichtspunkt von der Religion irre geleitet, dadurch, daß er das Wesen einer christlichen Glaubenslehre und einer christlichen Philosophie nicht gehörig von einander unterschied, dadurch, daß er den wesentlich praktischen Zweck aller göttlichen Offenbarungen und des Christenthums insbesondere nicht genug im Auge behielt. Er bezog nicht Alles auf den Einen Zweck für die ganze menschliche Natur: Erlösung, Wiedergeburt, Heiligung, und die daraus fließende Beseligung, sondern der praktische Zweck der Besserung war ihm nur ein untergeordneter, besonders geltend für die große Masse der Gläubigen, die noch nichts Höheres empfangen konnten. Der höchste Zweck war ihm der spekulative, die höheren Wahrheiten den zum Verständnisse derselben fähigen Geistesmenschen, den Gnostikern, mitzutheilen. Diese höheren Wahrheiten sollten sich besonders auf folgende Fragen beziehen [1]: „Ueber Gott, von welcher Natur sein Eingeborener und auf welche Weise er Sohn Gottes ist, — was die Ursache davon ist, daß er bis zur menschlichen Natur herabgestiegen, und was die Würkung davon, und auf welche Wesen — und wann sie sich auf dieselben erstreckt, — über die höheren Arten der vernünftigen und aus dem Stande der Seligkeit gefallenen Wesen und die Ursachen ihres Falles, über die Verschiedenheiten der Seelen, und woher diese Verschiedenheiten entstanden, — was die Welt ist und warum sie erschaffen worden, woher so viel Böses auf der Erde, und ob dasselbe bloß auf der Erde oder auch anderswo vorhanden sey.“ Da Origenes, Aufschlüsse über diese Gegenstände zu finden, zur Hauptsache machte, mußten ihm natürlich viele Theile der Schrift, wenn er bloß bei dem natürlichen Sinne stehen blieb, für den wesentlichsten Zweck unfruchtbar erscheinen. Alle Geschichte irdischer Begebenheiten und alle auf irdische Verhältnisse sich beziehende Gesetzgebung erklärte er daher nur für die symbolische Hülle einer höheren Geschichte der Geisterwelt und höherer, auf das Geisterreich sich beziehender Gesetze. So sollte der höhere und der untergeordnete Zweck der Schrift mit einander verbunden, die Offenbarung der höheren Weisheit in einen für die Besserung der Menge geeigneten Buchstaben gehüllt worden seyn. „Die

1) Philocal. c. 1. p. 28.

Menge der ächt und einfach Gläubigen — sagt Origenes — zeugt von dem Nutzen auch dieses niedrigern Schriftverständnisses." Zwischen diesen beiden Sinnesarten der Schrift in der Mitte nahm Origenes noch einen zweiten auch für Diejenigen, die noch nicht zu jener höheren Geistesanschauung gelangt wären, geeigneten allegorischen Sinn an, eine nicht so erhabene und tiefe, allgemein sittliche oder erbauliche Anwendung der auf besondere Fälle sich beziehenden Schriftstellen, wie er 1 Korinth. 9, 9 und die meisten damals auch bei dem Volksunterrichte gebrauchten allegorischen Schrifterklärungen dahin rechnet. So entsprach der dreifache Sinn der Schrift den dreien Theilen der menschlichen Natur nach der Theorie des Origenes, das eigentlich Göttliche im Menschen, der auf das Ewige gerichtete und in der Anschauung der göttlichen Dinge sein eigentliches Leben findende Geist, die im Zeitlichen und Endlichen sich bewegende Seele und der Körper. Wie Philo mit dem Origenes in den wesentlichen Grundzügen seiner Ansicht übereinkam, suchte auch dieser im Ganzen die objektive Wahrheit des dem Geistigen zur Hülle gegebenen geschichtlichen Buchstabens [1]) zu retten. Doch fand auch er Stellen, wo ihm der Buchstabe unhaltbar schien, weil ihm die richtigen hermeneutischen Principien und die nothwendigen Hülfskenntnisse fehlten, oder weil er das Göttliche und das Menschliche in der heiligen Schrift nicht zu sondern wußte [2]), oder weil er, was auch mit dem eben Bemerkten zusammenhängt, von übertriebenen Inspirationsbegriffen ausgehend, auch in unbedeutenden Dingen keinen Widerspruch in der Schrift annehmen konnte, — wo er daher nur durch die Vergeistigung [3]) die Schwierigkeit glaubte auflösen zu können. Und er vereinigte diese Annahme, gleichwie Philo, mit seiner Ehrfurcht vor der heiligen Schrift auf solche Weise, daß er sagte, diese buchstäblich unhaltbaren Dinge, dieses Mythische, als Hülle höherer Weisheit, sey durch den die Schriftstellen beseelenden heiligen Geist selbst als Stein des Anstoßes [4]) eingestreut worden, um die tiefere Forschung anzuregen.

Diese Principien wandte Origenes nicht bloß auf das alte, sondern auch ausdrücklich auf das neue Testament und die evangelische Geschichte an [5]). Manche Schwierigkeit glaubte er so

1) *Τὸ σωματικὸν τῶν γραφῶν, τὸ ἔνδυμα τῶν πνευματικῶν.*

2) Wie er zum Beispiel die Geschichte mit dem Urias buchstäblich unhaltbar fand, weil er in David nur den vom Geiste Gottes beseelten, nicht den sündhaften Menschen sah.

3) *Ἀναγωγὴ εἰς τὸ νοητόν.*

4) *Σκάνδαλα, προσκόμματα.*

5) S. die angeführten Stellen der Philocalia und auch c. 15. p. 139.

durch die Annahme auflösen zu können, daß die Apostel, was sie von einer verschiedenen Würksamkeit des göttlichen Logos [1]) zu sagen gehabt, unter dem Bilde verschiedener sinnlicher Thatsachen dargestellt hätten [2]). Die Schwierigkeiten, welche er so beseitigen wollte, waren theils solche, welche nur sein der gesunden Einfalt ermangelnder Scharfsinn ihn schaffen ließ, theils würklich vorhandene, die er durch besonnene Vergleichung der verschiedenen Berichte, Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen in der heiligen Schrift, Auseinanderhalten des Wesentlichen und Unwesentlichen besser und ohne Verläugnung der historischen Wahrheit beseitigen gekonnt hätte. Die Anwendung seiner tiefen Idee von der Vermenschlichung des göttlichen Logos in der heiligen Schrift, der Knechtsgestalt des Wortes im Buchstaben, dem Schatze in den irdenen Gefäßen, hätte ihn ohne die Befangenheit in seinem mystischen Intellektualismus zu einer andern Ausgleichungsmethode führen können.

Solche Grundsätze gaben nun freilich den geschichtlichen Boden, in welchem das Christenthum wurzelte, aller subjektiven Willkühr preis, und Origenes mußte wohl selbst diese drohende Gefahr inne werden. Er suchte dagegen sich zu verwahren, indem er immer erklärte, daß größtentheils Geist und Buchstabe zugleich vestzuhalten sey, daß man nur nach sorgfältiger Prüfung den Buchstaben aufgeben dürfe; aber von welcher Willkühr hing hier die Grenzbestimmung ab?

Doch darf man nicht verkennen, daß bei dem Origenes jene Gefahr durch den ihn beseelenden innig frommen, gläubigen, von der geschichtlichen Wahrheit des Christenthums durchdrungenen Sinn in Hinsicht des Wesentlichen der historischen Thatsache abgewehrt wurde. Und man muß wohl beachten, wie Wahrheit und Irrthum hier in einer Mischung zusammenkamen, die aus seiner Eigenthümlichkeit und seinem Verhältnisse zu seinem in vielfachen Gegensätzen sich bewegenden Zeitalter zu erklären ist. Er sah, wie fleischlichgesinnte Juden, an dem Buchstaben des alten Testaments klebend, nicht zum Glauben an das Evangelium gelangen konnten, wie fleischlichgesinnte Christen eben dadurch zu rohen Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen geführt wurden; er sah, wie antijüdische Gnostiker durch eben diese Auffassungsweise des alten Testaments auf den andern Abweg ge-

1) Von verschiedenen Mittheilungen der *ἐπιδημία νοητὴ τοῦ Χριστοῦ.*

2) *Προέκειτο αὐτοῖς, ὅπου μὲν ἐνεχώρει, ἀληθεύειν πνευματικῶς ἅμα καὶ σωματικῶς, ὅπου μὴ ἐνεδέχετο ἀμφοτέρως, προκρίνειν τὸ πνευματικὸν τοῦ σωματικοῦ, σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψεύδει.* In Joann. T. X. §. 4.

riethen, daß sie diesen so fleischlich erscheinenden Gott nicht als den Gott des Evangeliums anerkennen wollten, woran sich ihr ganzer Dualismus anschloß. Allen diesen Irrthümern setzte Origenes eine solche vergeistigende Auslegungsweise entgegen, und dadurch glaubte er sie am leichtesten besiegen zu können [1]). Er wollte damit keineswegs das Göttliche der heiligen Schrift in's Menschliche herabziehen, sondern er verfiel vielmehr in das andre Extrem, in Vergötterung des Menschlichen.

Doch allerdings konnte die alexandrinische Geistesrichtung, wenn sie keinen Gegensatz fand, auf die Spitze gestellt, ohne den frommen Geist, von dem sie in einem Clemens und Origenes durchdrungen war, zu einem alles Geschichtliche und Objektive des Christenthums auflösenden Idealismus hinführen, wie die mystische Auslegung, so sehr sie in ihrem Ausgangspunkte und in dem ihr zum Grunde liegenden religionsphilosophischen und dogmatischen Princip von der mythischen verschieden ist, doch dieselben Ergebnisse hervorrief und in jenen Mythicismus umschlagen konnte. Hier mußte ihr nun, wie die Kämpfe, welche die origenistische Schule am Ende dieser Periode zu bestehen hatte, zeigen, jene realistische Richtung besonders von der abendländischen Kirche aus das Gegengewicht halten, sowie die alexandrinische auf die Vergeistigung jener einwirken mußte.

Nachdem wir so von den verschiedenen Grundrichtungen des theologischen Geistes in ihrem Verhältnisse zu einander ein Bild uns zu entwerfen gesucht haben, wollen wir zu der Betrachtung übergehen, wie diese Grundverschiedenheit in der Behandlungsweise der einzelnen Lehren sich zu erkennen giebt. Was die Probe für die Richtigkeit unsrer allgemeinen Auffassung und zugleich den Beweis dafür abgeben wird, daß doch in den Grundwahrheiten des Christenthums beide Richtungen, ohngeachtet ihres Gegensatzes, sich berühren und zusammenkommen konnten.

B. Die Entwickelung der einzelnen Hauptlehren des Christenthums.

Wir müssen nie vergessen, daß das Christenthum nicht einzelne spekulative Erkenntnisse von Gott und göttlichen Dingen, nicht ein fertiges dogmatisches System in stehender Form den Menschen überlieferte, sondern daß es Thatsachen einer Mittheilung Gottes an die Menschheit verkündigte, durch welche der

---

1) Nach Anführung aller jener Irrthümer sagt er Philocal. c. 1. p. 17: *Αἰτία δὲ πᾶσι τοῖς προειρημένοις ψευδοδοξιῶν καὶ ἀσεβειῶν ἢ ἰδιωτικῶν περὶ θεοῦ λόγων οὐκ ἄλλη τις εἶναι δοκεῖ ἢ ἡ γραφὴ κατὰ τὰ πνευματικὰ μὴ νενοημένη· ἀλλ᾽ ὡς πρὸς ψιλὸν γράμμα ἐξειλημμένη.*

Mensch in ein ganz neues Verhältniß zu seinem Schöpfer eingesetzt wurde, aus deren Anerkennung und Aneignung eine ganz neue Richtung und Gestaltung des religiösen Bewußtseyns hervorgehen, wodurch alles früher in demselben Enthaltene anders modificirt werden mußte. Die Thatsache von der Erlösung des sündhaften Menschen durch Christus macht den Mittelpunkt des Christenthums aus; von dem Einflusse aus, welchen die Aneignung dieser Thatsache auf das innere Leben des Menschen ausüben mußte, entwickelte sich diese neue Gestaltung des religiösen Bewußtseyns und von hier aus dann die allmählige Wiedergeburt des Denkens, insoweit dasselbe mit der Religion in unmittelbare oder mittelbare Berührung kam.

Dieser Einfluß verbreitete sich auch auf das allgemeine Gottesbewußtseyn, das Bewußtseyn von dem Gott, in dem wir leben, weben und sind. Auch dieses wurde in den Gläubigen ein lebendigeres und tieferes. Gewaltiger empfanden sie die Allgegenwart des dem Geiste unverläugbaren und in der Natur sich ihnen zu fühlen gebenden Gottes, wie sie, um die Heiden von ihren selbstgeschaffenen Göttern zu dessen Anerkennung hinzuführen, auf diese Unverläugbarkeit sich beriefen. Dies erscheint uns als das Gemeinsame in der Art, wie die Kirchenlehrer sich aussprechen, bei aller Verschiedenheit der Form, zwischen Denen, deren Bildung durch die platonische Philosophie hindurchgegangen und einem Tertullian, welcher, der philosophischen Bildung fern und feind, auf eine ursprünglichere Weise von dem zeugte, was seine kernhafte, aber schroffe Eigenthümlichkeit tief durchdrungen hatte. Clemens beruft sich darauf, daß alles wissenschaftliche Beweisen etwas voraussetze, was nicht bewiesen, was nur durch unmittelbare Berührung des Geistes erfaßt werden könne. Zu dem Höchsten, Einfachen, über die Materie Erhabenen — sagt er [1]) — könne sich nur der Glaube erheben. Er sagt daher, daß es E r k e n n t n i ß G o t t e s nur insoweit geben könne, als sich Gott selbst den Menschen g e o f f e n b a r e t habe. Gott kann nicht durch demonstrative Wissenschaft begriffen werden, denn diese geht von dem Ursprünglicheren und Bekannteren aus, dem Ewigen aber geht nichts voran, es bleibt also nur übrig, durch die göttliche Gnade und durch die Offenbarung seines ewigen Wortes das Unbekannte zu erkennen; dann führt er die von Paulus zu Athen gesprochenen Worte über die Erkenntniß des unbekannten Gottes an [2]). Und an einer andern Stelle [3]): „Die höchste Ursache ist über Raum,

1) Strom. l. II. f. 364.
2) L. c. l. V. f. 588.
3) L. c. l. V. f. 582.

Zeit, Namen und Begriff erhaben. Deshalb sagt auch Moses zu Gott, daß Er selbst sich ihm offenbaren möge[1]), deutlich anzeigend, daß, was Gott ist, kein Mensch lehren oder aussprechen, sondern er sich nur durch seine eigene Kraft bekannt machen könne." Derselbe erkennt in allen Menschen einen Ausfluß Gottes, einen göttlichen Samen[2]), wodurch sie gedrungen würden, auch gegen ihren Willen den Einen ewigen Gott zu bekennen. Freilich setzt er das, was in den philosophischen Schulen von einer durch alle demonstrative Wissenschaft vorausgesetzten, in dem unmittelbaren Bewußtseyn des Geistes gegründeten Anerkennung des Unbedingten gelehrt wurde, ohne alle Vermittlung gleich um in das aus einer ganz andern Werkstätte, als der des denkenden Geistes, hervorgehende unmittelbare Bewußtseyn von dem durch seine Selbstoffenbarung sich bezeugenden lebendigen Gott. An die Stelle des der denkenden Vernunft unverläugbaren Absoluten setzt er ohne alle Vermittlung den Gott des Gottesbewußtseyns[3]).

Wie Origenes die Idee von dem Einen Gott nach der philosophischen Sprache unter die *κοινὰς ἐννοίας* (die dem Bewußtseyn der ganzen Menschheit gemeinsamen Ideen) rechnet[4]), so betrachtet er das Gottesbewußtseyn in der menschlichen Natur als ein Merkmal ihrer Gottverwandtschaft. Theophilus von Antiochia erkennt in der ganzen Schöpfung eine Offenbarung Gottes; aber er setzt zugleich als nothwendig, um diese Offenbarung zu vernehmen, die Empfänglichkeit der religiös-sittlichen Natur des Menschen für dieselbe. Wo diese verfinstert wird, wird jene für den Menschen unverständlich. Auf die gewöhnliche Frage der sinnlichen Heiden: „Wo ist denn euer Gott, zeigt uns ihn," antwortete er: „Zeige mir deinen Menschen, so will ich dir meinen Gott zeigen, zeige mir, daß die Augen deiner Seele sehen, daß die Ohren deines Herzens hören; Alle haben Augen, die Sonne zu sehen, aber der Blinde kann sie nicht sehen. So wie der trübe Spiegel das Bild nicht aufnehmen kann, so kann die unreine

1) 2. Buch Mose 33.

2) *Ἀπόῤῥοια θεϊκή.* Protrept. p. 45.

3) *Εἰ δέ τις λέγοι τὴν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι μετὰ λόγου, ἀκουσάτω, ὅτι καὶ αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι*, und nachdem er gesagt, daß zu diesen weder die *τέχνη* noch die *φρόνησις* gelangen könne, schließt er: *Πίστει οὖν ἐφικέσθαι μόνη οἷόντε τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς.* Strom. l. II. f. 364. — und l. V. f. 588: *Λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν.* Vergl. Aristot. Ethic. Magn. I. p. 1197, ed. Bekker: *Ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν μετ' ἀποδείξεων ὄντων ἐστίν, αἱ δ' ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, ὥστ' οὐκ ἂν εἴη περὶ τὰς ἀρχὰς ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ' ὁ νοῦς.* Welcher oder einer ähnlichen Stelle das, was Clemens sagt, nachgebildet ist.

4) c. Cels. lib. I. c. 4.

Seele das Bild Gottes nicht aufnehmen. Zwar hat Gott Alles geschaffen, damit er durch seine Werke erkannt werde, gleichwie die unsichtbare Seele in ihren Würkungen erkannt wird; alles Leben offenbart ihn, sein Hauch belebt das All, ohne diesen würde Alles in Nichts zurücksinken; der Mensch kann nicht reden, ohne ihn zu offenbaren, aber in der Verfinsterung der Seele liegt die Ursache davon, daß sie diese Offenbarung nicht vernimmt." Er sagt daher zu dem Menschen: „gieb dich dem Arzte hin, der das Auge deiner Seele heilen kann, gieb dich Gott hin" [1])!

Wenn der durch die platonische Philosophie dem Christenthume zugeführte Clemens das dem christlichen Bewußtseyn Verwandte gern in den Aussprüchen der alten Philosophen aufsuchte, sich aber auch durch dieses Streben verleiten ließ, Münzen von verschiedenem Werthe mit einander zu verwechseln, so war hingegen Tertullian, der Freund der Natur, der Feind der Kunst und der Schulweisheit, gegen eine solche Gefahr gesichert. Er berief sich vielmehr auf die unwillkührlichen Zeugnisse der nicht durch Schulen gebildeten, sondern einfältigen, rohen, ungebildeten Seele [2]). Wenn Andere Zeugnisse für die durch das Christenthum in dem religiösen Bewußtseyn der Menschheit vorausgesetzte Wahrheit aus den Schätzen alter Literatur — auch untergeschobenen Schriften — zusammensuchten, so berief sich Tertullian lieber auf das klar daliegende, Jedem zugängliche Zeugniß von unbestreitbarer Aechtheit, jene Ausbrüche der Seele (eruptiones animae), das stillschweigende Unterpfand des angebornen Bewußtseyns [3]). Marcion war der Einzige, der sich durch eine mißverstandene und einseitig aufgefaßte Wahrheit (s. oben) und durch eine nur sich selbst nicht genug klare und zu sehr auf die Spitze getriebene Richtung des christlichen Gefühls verleiten ließ, jenes Zeugniß von dem Gott des Evangeliums in der Schöpfung und in dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit zu verkennen. Desto kräftiger macht Tertullian dies Zeugniß gegen ihn geltend [4]): „Nie wird Gott verborgen seyn, nie wird Gott der Menschheit fehlen, immerdar wird er erkannt, immer vernommen, auch gesehen werden, wann er will. Gott hat zum Zeugniß von sich Alles, was wir sind und woran wir sind. So beweiset er sich als Gott und als der Eine Gott eben dadurch, daß er Allen bekannt ist, da ein andrer erst bewiesen werden muß. Das Gottesbewußtseyn ist die ursprüngliche Mitgift der Seele,

1) Ad Autolyc. lib. I. c. 2.
2) De testimonio animae. S. Bd. I. S. 225.
3) Ebendaselbst.
4) c. Marcion. lib. I. c. 10; vergl. c. 18 und 19.

dasselbe und kein anderes in Egypten, in Syrien und im Pontus; denn den Gott der Juden nennen die Seelen ihren Gott."

Was aber die Entwickelung der Gottesidee betrifft, so konnte es dem Christenthume erst allmählig nach Besiegung vieler Hindernisse gelingen, durch seinen vergeistigenden und verklärenden Einfluß die sinnlichen Elemente, in denen sie noch verhüllt war, zu verbannen. Wenn hier verkündet wurde: Gott ist Geist, so bedurfte es doch erst einer aus der Wiedergeburt des Denkens hervorgegangenen neuen Denkform, um den Inhalt dieser Idee darin zu entwickeln, um zu verstehen, was Geist sey. Dem Standpunkte eines durch die Formen der Sinnlichkeit gefesselten Denkens konnte auch, was πνεῦμα genannt wurde, nur als etwas Sinnliches, wenngleich von feinerer ätherischer Art, sich darstellen, und die das Denken beherrschende Phantasie wußte sich dies auf mancherlei Weise auszumalen [1]). So wenig vermochte irgend etwas Einzelnes hier einzuwürken, sondern es mußte die Gegenwürkung vom Ganzen der Denkrichtung ausgehen. Wo diese allgemeine Vergeistigung noch nicht erfolgt war, mußte das tiefste und innigste religiöse Gefühl, von welchem das Streben ausging, Alles in seiner Realität vestzuhalten und alle Verflüchtigung zu meiden, desto leichter mit dem sinnlichen Elemente sich vermischen, wie wir dies wahrnehmen bei einem Tertullian, welcher nicht umhin kann, alles Reale als etwas irgendwie Körperliches sich zu denken [2]).

Die Vergeistigung der Gottesidee herbeizuführen, dazu würkte nun von der einen Seite eine unmittelbar durch das Christenthum erzeugte nüchterne und keusche praktische Richtung des religiösen Geistes, welche vielmehr durch das Herz als durch Spekulation und Einbildungskraft sich zu Gott zu erheben suchte, und welche aus der Tiefe des religiösen Bewußtseyns erkannte, daß das Bild von göttlichen Dingen nur Bild sey und ein schwacher Ausdruck von dem, was der gläubigen Seele in ihrem inneren Leben durch die Mittheilung Gottes zu Theil werde, — von der andern Seite ein den Inhalt der christlichen Lehre verarbeitendes wissenschaftliches Denken, wie wir ein solches besonders bei dem Clemens und Origenes und überhaupt in der alexandrinischen Schule finden. Die erstere Richtung stellt sich uns in einem Irenäus und einem Novatianus dar. Irenäus sagt: „Alles, was wir von Gott prädiciren, ist gleichnißweise gesagt, es sind nur Bilder, welche sich die Liebe macht, und die Empfindung legt etwas Größeres hinein,

1) S. Orig. in Joann. T. XIII. c. 21.
2) Tertullian. de carne Christi c. 11: Nihil incorporale, nisi quod non est. Adv. Praxeam c. 7: Spiritus corpus sui generis.

als in dem Bilde an und für sich selbst liegt"[1]); und Novatian sagt von dem Wesen Gottes[2]): „Was das ist, was Er allein kennt, was jede menschliche Seele empfindet, obgleich nicht aussprechen kann"[3]). Derselbe bemerkt, daß, obgleich Christus, da der menschliche Geist in religiöser Entwickelung fortschreiten sollte, wenigerer anthropomorphischen Bilder als das alte Testament sich bediente, er doch auch von dem über menschliche Vorstellung und Sprache erhabenen Wesen nur in solchen Bildern, welche hinter der Sache selbst zurückblieben, reden konnte.

Von dem Anthropomorphismus unterscheiden wir, indem wir beide Worte nach der in etymologischer und historischer Hinsicht am meisten begründeten Auffassung verstehen, den Anthropopathismus, welcher, insofern etwas Krankhaftes dadurch bezeichnet wird, in der Uebertragung der dem menschlichen Geiste anklebenden Schranken und Mängel auf den absoluten Geist besteht. Es verhält sich aber mit diesem Anthropopathismus nicht auf gleiche Weise, wie mit dem Anthropomorphismus; denn jenem liegt eine unverläugbare und innere Nothwendigkeit zu Grunde, da der Mensch als Bild Gottes, als dem Vater der Geister verwandter Geist, nach dieser Analogie die Idee Gottes sich zu bilden gedrungen und berechtigt ist. Es giebt daher, je nachdem diese Analogie auf eine wahre oder falsche Weise angewandt wird, einen wahren und einen falschen Anthropopathismus und so auch eine richtige und eine irrthümliche Meidung desselben. Alle diese Richtungen sehen wir in dieser Periode hervortreten. Unter Juden und Heiden stellte sich ja, wie wir in der allgemeinen Einleitung gesehen haben, einer fleischlichen Vermenschlichung der Gottesidee eine besonders aus der platonischen Schule hervorgehende entmenschlichende Verflüchtigung derselben entgegen. Wie das Christenthum das vollkommene Bild Gottes in Christo erkennen ließ und dasselbe in der menschlichen Natur wieder herstellte, mußte es in dem Anthropopathismus das Wahre vom Falschen reinigen, nicht die Aufhebung, sondern die Verklärung desselben erzielen, was aber nur durch Ausgleichung des Gegensatzes zwischen den vorhandenen auch in den Entwickelungsprozeß der christlichen Gottesidee sich einmischenden Geistesrichtungen geschehen konnte.

Wenn Marcion einer roheren Gestalt der Begriffe vom göttlichen Zorne und von der göttlichen Strafgerechtigkeit die einseitige Auffassung der die Gerechtigkeit ausschließenden Liebe entgegenstellte, so fand das religiöse Moment in den Begriffen, welche er aus der

1) Dicitur quidem secundum haec per dilectionem, sentitur supra haec secundum magnitudinem. Lib. II. c. 13. §. 4.
2) S. cap. 6 und 8.
3) Quod mens omnis humana sentit, etsi non exprimit.

Glaubenslehre ganz verbannen wollte, einen kräftigen Vertreter in dem eifrigen Gegner aller spiritualistischen Verflüchtigung, dem Tertullian. Er meint dem Marcion eine Inconsequenz nachweisen zu können, da Erlösung und Sündenvergebung, die er allein als Werk seines Gottes anerkannte, doch das Vorhandenseyn der Schuld in den Augen Gottes, als eines heiligen, voraussetze[1]). Er behauptet gegen ihn den nothwendigen Zusammenhang zwischen einer Güte und Gerechtigkeit Gottes. Er betrachtet die letztere als das ordnende, Jedem das Seine gebende, Alles im Verhältnisse zu einander abgrenzende Princip in der Schöpfung, die justitia architectonica, wie man es später bezeichnete, so daß die Begriffe Gerechtigkeit und Böses keine nothwendigen Correlatbegriffe wären, sondern der Begriff von einer Strafgerechtigkeit, die sich auf das Böse beziehe, jenen allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit voraussetze[2]). Er beruft sich auf die in dem Wesen des menschlichen Geistes gegründete Nothwendigkeit der anthropopathischen Anschauungsweise, welche ihre Wahrheit darin habe, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen worden. Daher habe er alle zum Wesen des Geistes gehörenden Eigenschaften und Thätigkeiten mit Gott gemein, nur mit dem Unterschiede, daß man sich Alles, was bei dem Menschen etwas Unvollkommenes sey, bei Gott als etwas Vollkommenes denken müsse. Und dies gelte von den Eigenschaften, welche Marcion allein bei Gott anerkennen wollte, der Liebe und Güte, nicht minder als von denen, welche er ganz verwerfe[3]). Von der Voraussetzung ausgehend, daß das Christenthum von der Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen aus einen verklärten, vergeistigten Anthropopathismus erziele, verlangt er, daß man, statt Alles in derselben Unvollkommenheit, in der es bei dem Menschen sich vorfinde, auf Gott zu übertragen, vielmehr in dem Menschen Alles zum wahren Bilde Gottes zu verklären, wahrhaft zu vergöttlichen suche[4]). Er erkennt in der ganzen Offenbarung

1) Sed et peccata dimittere an ejus possit esse, qui negetur tenere, et an ejus sit absolvere, cujus non sit etiam damnare, et an congruat, eum ignoscere, in quem nihil sit admissum. c. Marcion. l. IV. c. 10.

2) Ne justitiam de causa mali obfusces. — Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit. L. c. l. II. c. 12 et 13.

3) Et haec ergo imago censenda est Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus, quos et Deus, licet non tales, quales Deus; pro substantia enim et status eorum et exitus distant. Denique contrarios eorum sensus, lenitatem dico, patientiam, misericordiam ipsamque matricem earum bonitatem, cur divina praesumitis? Nec tamen perfecte ea obtinemus, quae solus Deus perfectus. c. Marcion. l. II. c. 16.

4) Satis perversum est, ut in Deo potius humana constituas, quam in homine divina, et hominis imagine Deum imbuas potius, quam Dei hominem. L. c.

Gottes eine fortgehende Herablassung und Vermenschlichung, deren Gipfel und Ziel Gottes Menschwerdung ist. „Was ihr auch Niedriges, Schwaches und Gottes Unwürdiges zusammenstellt, um den Schöpfer herunterzureißen, so will ich euch eine einfache und sichere Antwort geben. Gott kann in keine Berührung mit dem Menschen treten, ohne menschliche Empfindungsweise und Affekte sich anzueignen, wodurch er, sich herablassend, das Ueberschwengliche seiner Majestät, welches die menschliche Schwäche nicht tragen konnte, mildert; das, was zwar Gottes nicht würdig ist, aber nothwendig für den Menschen, und darum doch Gottes würdig, weil nichts so sehr Gottes würdig ist, als was zum Heile des Menschen dient [1]. Gott handelte mit dem Menschen, wie mit seines Gleichen, damit der Mensch mit Gott, wie mit seines Gleichen sollte handeln können. Gott erschien in der Niedrigkeit, damit der Mensch zum Gipfel der Höhe erhoben werden sollte. Wenn du dich eines solchen Gottes schämst, so weiß ich nicht, wie du aufrichtig an einen gekreuzigten Gott glauben kannst"! Freilich traf den Marcion dieser letzte Vorwurf der Inconsequenz nicht, da dasselbe Princip, das ihn zum Gegner des anthropopathischen alttestamentlichen Gottes machte, ihn auch zum Gegner der Lehre von dem Gekreuzigten werden ließ. — Tertullian leitet es ferner aus dem Wesen einer stufenmäßigen Entwickelung der Offenbarung ab, daß die göttliche Strafgerechtigkeit vorherrschen mußte, ehe die göttliche Liebe vorwalten konnte, der gesetzliche Standpunkt des alten Testaments sich so von dem neutestamentlichen der erlösenden Liebe unterscheiden mußte [2].

Bei den alexandrinischen Kirchenlehrern erzeugte ihre philosophische Bildung das Streben, einen fleischlichen Anthropopathismus aus der christlichen Glaubenslehre zu verdrängen; aber leicht konnte es nun geschehen, daß sie sich zu sehr auf die andere Seite hinneigten und die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu sehr in das Subjektive herabzogen und verflachten. Als Beleg mögen jene Worte des Origenes uns dienen, welche doch bei allem Schönen, was er über die göttliche Menschenerziehung sagt, davon zeugen, daß er den Begriff von dem göttlichen Zorne zu sehr subjektivirte, das Objektive und Reale in demselben nicht so gut wie

1) Conversabatur Deus, ut homo divina agere doceretur, ex aequo agebat Deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum Deo posset. Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret. L. c. c. 27.

2) Ut bonitatem suam voluerit offendere, in quibus praemiserat severitatem, quia nec mirum erat diversitas temporalis, si postea Deus mitior pro rebus edomitis, qui retro austerior pro indomitis. c. Marcion. l. II. c. 29.

ein Tertullian zu verstehen mußte. Indem er hier an die Lehre des Philo von einer Vermenschlichung und einer Entmenschlichung der göttlichen Dinge sich anschließt [1]), sagt er [2]): „Wenn die heilige Schrift Gott als Gott in seiner göttlichen Majestät darstellt, und nicht von seinen mit den menschlichen Dingen verflochtenen Fügungen handelt, sagt sie, daß er nicht sey, wie ein Mensch, denn seine Größe ist unaussprechlich. Ps. 145, 3. Der Herr ist ein großer Gott, ein großer König über alle Götter. Ps. 95, 3. Wenn aber die mit menschlichen Dingen verflochtenen göttlichen Fügungen dargestellt werden, so nimmt Gott menschlichen Sinn, menschliche Art und Sprache an, so wie wenn wir mit einem zweijährigen Kinde reden, wir um des Kindes willen lallen; denn wenn wir in der Würde des erwachsenen Mannesalters bleiben und mit den Kindern reden, ohne uns zu ihrer Sprache herabzulassen, so können sie uns nicht verstehen. So stelle dir es auch in Hinsicht Gottes vor, wenn er sich zu dem Menschengeschlechte und besonders zu dem Geschlechte Derer, welche sich noch in dem Kindesalter befinden, herabläßt. Sieh, wie wir erwachsene Männer im Umgange mit den Kindern auch die Namen der Dinge verändern, und wie wir das Brodt mit einem besonderen Namen, das Trinken mit einem anderen Namen nennen, indem wir nicht der Sprache der Erwachsenen, sondern einer kindischen Sprache uns bedienen. Wenn Jemand uns so mit den Kindern reden hört, wird er wohl sagen: Dieser Greis ist unverständig geworden? und so spricht auch Gott, wie mit Kindern. Siehe da, spricht der Heiland, ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat. Hebr. 2, 13. Wenn du von einem Zorne Gottes hörst, so glaube nicht, daß der Zorn eine Leidenschaft Gottes sey. Es ist eine Herablassung der Sprache, um das Kind zu bekehren und zu bessern, denn auch wir machen den Kindern nicht nach unsrer Herzensgesinnung, sondern, indem wir uns so stellen, ein furchtbares Gesicht. Wenn wir die freundliche Gesinnung der Seele gegen das Kind auf unsrem Gesicht behalten, und unsere Liebe zu demselben merken lassen, ohne uns, wie es die Besserung des Kindes erfordert, zu verändern, so verderben wir dasselbe. So wird uns Gott zürnend dargestellt, zu unsrer Bekehrung und Besserung, und in der That zürnt er nicht; du aber wirst den Zorn Gottes leiden, indem du durch deine Schlechtheit schwer zu ertragende Leiden dir zuziehst, wenn du durch den sogenannten Zorn Gottes gestraft wirst.“ Origenes sprach so in einer Predigt; doch sagt er an einer andern Stelle in seinem

---

1) S. Bd. I. S. 72 ff.
2) Homil. XVIII. in Jeremiam §. 6.

Kommentar über den Matthäus, wo er dieselbe Theorie auseinandersetzt[1]): „Es ließe sich zu Denjenigen, welche keinen Schaden dadurch leiden können, Vieles sagen von der Güte Gottes und der Fülle seiner Gnade, welche er nicht ohne guten Grund Denen, die ihn fürchten, verborgen hat.“

Die Alexandriner suchten auch hier eine Vermittelung zwischen den Gnostikern und den übrigen Kirchenlehrern. Wenn diese eine absolute Strafgerechtigkeit in Gott setzten, jene den ganzen Gerechtigkeitsbegriff als einen dem Wesen des vollkommenen Gottes widersprechenden umstießen, und den gerechten Gott dem guten entgegensetzten, so ließen die Alexandriner hingegen die Gerechtigkeit, welche sie als eine zur Vollkommenheit Gottes gehörige Eigenschaft gegen die Gnostiker zu behaupten suchten[2]), doch ganz aufgehen in den Begriff einer die gefallenen vernünftigen Wesen nach ihren verschiedenen sittlichen Beschaffenheiten und Bedürfnissen erziehenden göttlichen Liebe[3]). So konnten sie sagen, daß man die Unterscheidung, welche die Gnostiker zwischen dem gerechten und dem guten Gott machten, in einem gewissen wahren Sinne anwenden könne, wenn man Christus (den göttlichen Logos) — als den Erzieher und Läuterer der gefallenen Wesen, dessen Erziehung das Ziel habe, daß Alle fähig werden sollten, die Güte des ewigen himmlischen Vaters in sich aufzunehmen und dadurch beseligt zu werden — insbesondere den Gerechten nenne[4]). So verliert nach dieser Auffassung der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, von dem der Liebe als einer erziehenden oder einer Weisheit der Liebe verschlungen, seine ganze Selbstständigkeit, und dasselbe gilt auch von dem Begriffe der Strafe, die hier nur als Mittel für einen äußerlichen Zweck, als ein von der göttlichen Liebe angeordnetes Läuterungsmittel betrachtet wird, ohne daß doch aus dem Begriffe der Strafe im Verhältnisse zur sittlichen Weltordnung nachgewiesen würde, wie sie dazu dienen könne.

Wir haben in der Geschichte der Häresieen schon davon gesprochen, in welchem Zusammenhange die Lehre von Gott, als

1) Ed. Huet f. 378. T. XV. §. 1.
2) S. Orig. Comment. in Exod., ed. Lommatzsch T. VIII. p. 300.
3) Eine *δικαιοσύνη σωτήριος*.
4) Clem. Paedagog. lib. I. f. 118: *Καθ᾽ ὃ μὲν πατὴρ νοεῖται ἀγαθὸς ὢν, αὐτὸ μόνον ὅ ἐστι κέκληται ἀγαθὸς, καθ᾽ ὃ δὲ υἱὸς ὢν ὁ λόγος αὐτοῦ ἐν τῷ πατρί ἐστι, δίκαιος προσαγορεύεται.* — und Orig. in Joann. T. I. §. 40 von der gnostischen Unterscheidung zwischen dem *θεὸς ἀγαθός* und dem *δημιουργὸς δίκαιος*: (*τοῦτο δὲ*) *οἶμαι μετ᾽ ἐξετάσεως ἀκριβοῦς βασανισθὲν δύνασθαι λέγεσθαι ἐπὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, τοῦ μὲν υἱοῦ τυγχάνοντος δικαιοσύνης, τοῦ δὲ πατρὸς τοὺς ἐν τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ υἱοῦ παιδευθέντας μετὰ τὴν Χριστοῦ βασιλείαν εὐεργετοῦντος.*

dem unbedingt freien Schöpfer der Welt, mit dem ganzen eigenthümlichen Wesen des Christenthums steht, und in welchem Gegensatze mit den vorhandenen dem Standpunkte der alten Welt angehörenden Denkweisen diese Lehre auftreten mußte. Den ganzen christlichen Theismus stellt der Apostel Paulus dar als den Glauben an den Einen Gott, aus dem, durch den und zu dem Alles ist, und die hier ausgedrückte dreifache Beziehung alles Daseyns zu Gott bezeichnet zugleich den engen Zusammenhang zwischen der christlichen Schöpfungs-, Erlösungs- und Heiligungslehre, wie den engen Zusammenhang zwischen der Schöpfungslehre und dem ethischen Elemente; denn das zu ihm, welches der christlichen Sittenlehre ihr Gebiet und ihren Standpunkt anweiset, setzt jenes aus ihm voraus und das durch ihn giebt die Vermittlung zwischen beidem. Daher mußten, wie wir in der Geschichte der gnostischen Systeme gesehen haben, die aus den Reactionen des Geistes der alten Welt hervorgehenden Trübungen der christlichen Schöpfungslehre auch Verfälschungen der Erlösungslehre und der Sittenlehre herbeiführen. So ist in dem neuen Testamente von Gott, als dem positiven Urgrunde alles Daseyns, von einem Gott, der sich selbst in der Schöpfung offenbart hat, nicht von einer Schöpfung aus Nichts, die Rede. In der gewichtvollen Stelle Hebr. 1, 3 wird die unter dem Namen des Glaubens bezeichnete Handlung des Geistes, wodurch er sich über die ganze in der Erscheinungswelt vorliegende Kette des Causalzusammenhanges zu einem allmächtigen Schöpferworte, als Grund alles Daseyns erhebt, der sinnlich-verständigen Weltbetrachtung entgegengestellt, welche nichts Höheres, als die Kette der Erscheinungswelt anerkennt [1]).

Im Gegensatze aber mit der Annahme eines die Schöpfung bedingenden Grundstoffes wurde das Positive dieses Glaubens negativ so bestimmt, daß Gott aus Nichts Alles geschaffen [2]). Diese Bestimmung war der Stein des Anstoßes wie für die Gnostiker, so für Alle, welche in der kosmogenischen Anschauungsweise des Alterthums noch befangen waren, oder bei welchen das spekulative Interesse über das religiöse hinausging und welche keine Schranke für jenes anerkennen konnten. Und zu diesen gehörte Hermogenes, ein Maler zu Karthago, in den letzten Zeiten des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts. Er unterschied sich von den Gnostikern wesentlich durch seine mehr occidentalische Geistesrichtung, indem vielmehr griechische Spekulation als orientalische Anschauung bei ihm vorherrschte, daher konnte auch sein System,

1) Die Negation des: ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι.
2) Die κτίσις ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, wie bei Hermas.

das nicht, so wie die gnostischen Systeme, die Einbildungskraft beschäftigte, keinen so großen Eingang finden als jene; es erscheint uns keine Sekte der Hermogenianer. Auch wollte er nicht, wie die Gnostiker, ein eigenthümliches System esoterischer Religionslehren entwerfen, sondern nur in Einem Punkte, der aber freilich auf das ganze Religionssystem einen wichtigen Einfluß haben mußte, entfernte er sich von der Kirchenlehre. Es war die Lehre der hellenischen Philosophie von der ὕλη, die er in sein System aufnahm, und hier war ihm ein Anschließungspunkt gegeben in der Art, wie schon die Apologeten diese Idee sich angeeignet hatten, obgleich sich nachweisen läßt, daß sie von dem Dualismus fern waren und sich nur auf formelle Weise an den platonischen Begriff von der ὕλη anschlossen, in dem Zusammenhange ihres Systems etwas Andres daraus machten.

Er gehörte wahrscheinlich zu den eifrigen Gegnern des im nördlichen Afrika sich verbreitenden Montanismus; der Künstler konnte eben so wenig der montanistischen Sekte, als diese dem Künstler zusagen. Es charakterisirt die freiere künstlerische Richtung, welche er dem schroff-pietistischen Elemente des Montanismus entgegenstellte, daß er nichts Anstößiges darin finden wollte, Gegenstände der heidnischen Mythologie durch seine Kunst darzustellen [1]). Eine Objektivität der Betrachtung, welche bei dem damals zwischen Christenthum und Heidenthum bestehenden Gegensatze schwerlich mit dem gesunden innigen christlichen Gefühle bestehen konnte. Wir sehen, wie theils das spekulative, theils das künstlerische Element über dem religiösen bei ihm vorwaltete.

Hermogenes bekämpfte die Emanationslehre der Gnostiker, weil sie sinnliche Vorstellungen auf das Wesen Gottes übertrage

---

1) Die dunklen Worte Tertullians, aus welchen diese Nachricht abzuleiten ist, lauten: Pingit illicite, nubit assidue, legem Dei in libidinem defendit, in artem contemnit. Es könnte das erstere so verstanden werden, als wenn Tertullian das Malen an und für sich als etwas Heidnisches und Sündhaftes angesehen hätte; aber ein solches Urtheil läßt sich auch selbst dem montanistischen Kunsthasse Tertullian's nicht zutrauen, und es findet sich kein Beleg für diese Erklärung in dessen Schriften. Auch die Worte „er verachtet das Gesetz in Beziehung auf die Kunst" sprechen für diese Erklärung nicht, denn es läßt sich ja keine Stelle der heiligen Schrift denken, welche Tertullian als ein Verbot der Malerei überhaupt betrachtet haben könnte; aber wahrscheinlich dachte Tertullian unter lex Dei an das alte Testament und zwar an das Verbot gegen die Götzenbilder, der Sinn: er verachtet das Ansehn des alten Testaments durch die Art, wie er die Kunst gebraucht, er will hingegen das Ansehn desselben noch jetzt zur Vertheidigung einer oft wiederholten Ehe (nubit assidue) geltend machen, gegen die Montanisten, welche in dieser Hinsicht das Ansehn des alten Testaments durch das Christenthum und durch die neuen Offenbarungen des Paraklet für aufgehoben erklärten.

und weil die Idee der Heiligkeit Gottes mit der Sündhaftigkeit der von ihm ausgeflossenen Wesen nicht bestehen könne. Er bekämpfte aber auch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts, weil, wenn die Welt keinen andern Grund als den Willen Gottes gehabt, sie dem Wesen des vollkommenen, heiligen Gottes hätte entsprechen, sie daher eine vollkommene und heilige hätte seyn müssen; nichts Mangelhaftes und Böses hätte in derselben Raum finden können; denn woher in einer Welt, welche nur in Gott ihren Grund hat, das dem Wesen Gottes Fremdartige? Hermogenes konnte sich eben so wenig als die Gnostiker dazu verstehen, die Bedeutung, welche der christliche Theismus der kreatürlichen Freiheit für die Entwickelung des Universums zuschreibt, anzuerkennen. In Rücksicht des moralisch Bösen wollte er sich so wenig als die Gnostiker durch die Unterscheidung zwischen einem Wollen und einem Zulassen von Seiten Gottes zurückweisen lassen. Doch zeigt sich die Macht des sittlichen Interesses bei ihm darin, wenn er den von Manchen zur Erklärung des Bösen angeführten Grund nicht gelten lassen wollte: daß das Böse als Folie des Guten nothwendig sey, damit dasselbe durch den Gegensatz in seinem wahren Lichte erscheine[1]). Wahrscheinlich glaubte er durch eine solche Theodicee die Selbstständigkeit der Idee des Guten beeinträchtigt und das Böse, wenn es als das für die Harmonie des Weltganzen Nothwendige betrachtet wurde, gerechtfertigt zu sehen. Und hier zwar erkennen wir bei ihm allerdings den Sieg des christlichen Princips über den Standpunkt der alten Welt; aber doch gerieth er selbst auf den Abweg, den er vermeiden wollte, indem er dazu hingetrieben wurde, das Böse aus einer Naturnothwendigkeit abzuleiten.

Das Mangelhafte und Böse in der Welt hat, nach seiner Theorie, darin seinen Grund, daß Gottes Schöpfung durch einen von Ewigkeit her bestehenden unorganischen Stoff bedingt wird. Von Ewigkeit her sind zwei Principien da, das einzige, thätige, bildende — Gott, das nur empfangende, in sich selbst unbestimmte, formlose — die Materie. Diese ist eine unendliche, chaotisch sich bewegende Masse, in der alle Gegensätze unentwickelt vorhanden sind und ineinanderfließen, voll wilden Treibens, ohne Gesetz und Ordnung, wie die Bewegung eines nach allen Seiten übersprudelnden Kessels[2]). Nicht durch einen einzelnen Akt hätte dieses

1) Worte Tertullians adv. Hermog. c. 15: Expugnat quorundam argumentationes, dicentium mala necessaria fuisse ad illuminationem bonorum ex contrariis intelligendorum.

2) Inconditus et confusus et turbulentus fuit motus, sicut ollae undique ebullientis.

unendliche in unendlicher verworrener Bewegung begriffene Chaos, auf irgend einem Punkte erfaßt, zum Stillstand gebracht und sich der Bildung zu unterwerfen, gezwungen werden können. Nur durch das Verhältniß seines Wesens zu dem Wesen der Materie konnte und mußte Gott auf dieselbe einwürken; gleichwie der Magnet nach einer innern Nothwendigkeit das Eisen anzieht, wie die Schönheit über das, was sich ihr naht, eine natürliche Anziehungskraft ausübt [1]), so würkt Gott durch seine bloße Erscheinung, durch die Uebermacht seines göttlichen Wesens bildend auf die Materie ein [2]). Nach diesen Principien konnte er, wenn er consequent war, keinen Anfang der Schöpfung setzen, und er scheint einen solchen in der That nicht angenommen zu haben, was auch in dem von ihm für seine Lehre angeführten Grunde liegt, daß, wenn die Herrschaft zu den wesentlichen Attributen Gottes gehöre, er auch immer Stoff haben mußte, über den er diese Herrschaft ausübte. Demnach setzte er eine ewige Ausübung der Herrschaft Gottes über die Materie, welche nach seinem Systeme eben in der siegreichen Bildungskraft besteht. Es folgt aus dem Gesagten, daß man es sich nach diesem Systeme nicht so zu denken hat, als ob das Chaos je abgesondert für sich bestanden und die Würkung dieser göttlichen Bildungskraft in irgend einem Momente begonnen hätte. Die hier zum Grunde liegende Anschauungsweise scheint vielmehr diese zu seyn, daß die Materie immer als Stoff für die göttliche Bildungskraft da gewesen sey und nur im Begriff Form und Materie, wenngleich jene das von außen Hinzugebrachte, diese das zum Grunde Liegende sey, auseinandergehalten werden können. Aus dem Widerstande der nur nach und nach in allen ihren einzelnen Theilen zu bildenden unendlichen Materie gegen die bildende Kraft Gottes, welche nur nach und nach siegreich durchdringen kann, leitete er alles Mangelhafte und Böse ab. So offenbart sich das alte Chaos durch das Häßliche in der Natur, durch das moralisch Böse in der Geisterwelt.

Daß Hermogenes eine fortschreitende Bildung der Materie bei einer ewigen Schöpfung setzte, war eine Inconsequenz, da sich eine fortschreitende Entwickelung ohne Anfang nicht denken läßt. Noch auffallender wäre seine Inconsequenz, wenn der Bericht Theodoret's richtig ist, daß er ein letztes Ziel der Entwickelung

---

1) Man erkennt hier den Maler.

2) Non pertransiens materiam facit Deus mundum, sed solummodo adparens et adpropinquans ei, sicut facit qui decor, solummodo adparens (vulnerans animum) et magnes lapis solummodo adpropinquans.

annahm. Er setzte nämlich demnach, wie die Manichäer, daß zuletzt alles Böse sich in die Materie, aus der es hervorgegangen, wieder auflöse, also dann eine Sichtung desjenigen Theils der Materie, welcher der Organisation theilhaft werden konnte, von demjenigen, welcher derselben hartnäckigen Widerstand leistete [1]). Hier wurde er durch das zu jener heidnischen Naturansicht vom Bösen nicht gut passende teleologische und sittliche Element, das ihm aus dem Christenthume einwohnte, zur Inconsequenz hingetrieben [2]).

Irenäus und Tertullian behaupteten, jener gegen die Gnostiker, dieser gegen den Hermogenes, die einfache christliche Lehre von der Schöpfung, ohne sich auf Spekulation über diesen Gestand einzulassen.

Von diesen Kirchenlehrern unterschied sich auch in dieser Rücksicht Origenes durch ein eigenthümliches System, dessen Grundzüge wir hier, soweit dieselben mit der Lehre von der Schöpfung im Zusammenhange stehen, entwickeln müssen. Nach dem Charakter seiner Gnosis (s. oben) schloß er sich an die Grundlage der in der ganzen Kirche geltenden Glaubenslehre an und meinte, daß seine über diese hinausgehenden spekulativen Forschungen mit derselben wohl bestehen könnten. Er erklärte sich für die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts, insofern dadurch das freie durch keinen präexistirenden Stoff bedingte Handeln der göttlichen Allmacht bezeichnet wurde, aus aufrichtiger Ueberzeugung, nicht bloß aus Anbequemung [3]). Auch erkannte er einen bestimmten Anfang der vorhandenen Welt an; aber über das, was derselben hervorgegangen, schienen ihm Schrift und Kirchenglaube der Spekulation freien Spielraum zu lassen. Hier stellten sich nun die einem Anfange der Schöpfung überhaupt entgegenstehenden Gründe dar, welche dem nachdenkenden Geiste, der sich nicht mit dem bloßen

---

1) Theodoret sagt dies zwar nicht ausdrücklich, aber es liegt eine solche Lehre dem, was nach seiner Angabe Hermogenes behauptet haben soll, nothwendig zum Grunde. Theodoret's Worte Haeret. fab. I. 19: *Τὸν δὲ διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχθήσεσθαι.*

2) Theodoret schreibt dem Hermogenes noch die Lehre zu, daß Christus seinen Leib in der Sonne abgelegt habe. Es frägt sich, ob Theodoret die Lehre des Hermogenes nicht mit ähnlichen verwechselt hat, und wie seine Worte zu verstehen sind. Vielleicht lehrte Hermogenes, daß Christus, in das himmlische Daseyn sich erhebend, das aus der materiellen Welt angenommene Gewand in der Sonne zurückgelassen habe. Doch läßt sich schwerlich dem Hermogenes eine so ganz phantastische Meinung zutrauen, und wir müssen dies bei dem Mangel an Nachrichten im Dunkel lassen. Vielleicht könnte eine Deutung des messianisch verstandenen Psalm 19, 4 nach der alexandr. Version diese Meinung veranlaßt haben.

3) S. Praefat. libb. *περὶ ἀρχῶν* f. 4; ibid. l. II. c. 1. §. 4; l. III. c. 5. — Commentar. Genes. init.

Glauben an das Unbegreifliche begnügen wollte, immer auffallen mußten. Wie läßt es sich denken, daß, wenn das Schaffen dem Wesen Gottes angemessen ist, etwas, das dem Wesen Gottes angemessen ist, je sollte gefehlt haben? Wie sollten die in Gottes Wesen liegenden Eigenschaften, die Allmacht, Güte, nicht immer würksam seyn? Ein Uebergehen vom Nichtschaffen zum Schaffen läßt sich ohne eine Veränderung, welche das Wesen Gottes nicht treffen kann, nicht denken.

Origenes war auch Gegner der Emanationslehre, insofern dadurch der Abstand zwischen Gott und den Geschöpfen aufgehoben, eine Gleichwesenheit zwischen beiden gesetzt zu werden schien [1]), eine sinnliche Vorstellung auf Gott übertragen und er von einer Naturnothwendigkeit abhängig gemacht werde [2]). Er betrachtete alle Lebensmittheilung aus Gott als eine nicht vermöge eines natürlichen Entwickelungsprozesses erfolgende, sondern durch sein Wollen vermittelte. Aber aus den angeführten Gründen glaubte er mit der Herrlichkeit Gottes zugleich eine Offenbarung, einen Abglanz derselben in einer ihm verwandten, in der absoluten Abhängigkeit von ihm bestehenden Geisterwelt setzen zu müssen [3]). Er behauptete ein immerwährendes Werden dieser geistigen Schöpfung [4]), ein Verhältniß von Ursache und Würkung ohne zeitlichen Anfang, die platonische Idee von einem unendlichen Werden, welches sich der Ewigkeit des göttlichen Seyns nachbildet [5]). Was Origenes in einer andern Beziehung von einer nicht nach Zeitdimension zu denkenden Thätigkeit Gottes und einem ewigen Werden sagt, werden wir in seinem Sinne auch auf das Verhältniß der gottverwandten Geisterwelt, die ihr Wesen von ihm ableitet, zu ihm, als ihrem Urquell, sagen können [6]). Er berücksichtigte in seiner Lehre nur die Schwierigkeiten, welche dem in den Schranken der Zeit befangenen Geiste von der einen Seite sich entgegenstellten, wenn er einen Anfang der Schöpfung denken will, nicht aber auch von der andern Seite die Schwie-

---

1) Gegen die gnostische Lehre von dem *ὁμοούσιον* zwischen den geistigen Naturen und der *ἀγέννητος φύσις*. In Joann. T. XIII. §. 25.

2) *Δόγματα ἀνθρώπων, μηδ᾽ ὄναρ φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον πεφαντασμένων οὖσαν κυρίως οὐσίαν.* In Joann. T. XX. §. 16. *Περὶ ἀρχῶν* lib. I. c. 2. §. 6.

3) Die *μερικὰ ἀπαυγάσματα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* in der *λογικὴ κτίσις*. In Joann. T. XXXII. §. 18.

4) Nach Methodius ein *γενητὸν ἀεὶ γενέσεως ἀρχὴν οὐ ἔχον*, ein *ἀνάρχως κρατεῖν τοῦ τεχνήματος*.

5) Plato im Timäus *εἰκὼν κινητὴ αἰῶνος, μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ᾽ ἀριθμὸν ἰοῦσα αἰώνιος εἰκών*. Vergl. Plotin. III. Ennead. 7.

6) *Ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικὸν τοῦ ἀπαυγάσματος, ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης*. In Jerem. Hom. IX. §. 3.

rigkeiten in der Vollziehung der Idee eines anfangslosen Werdens der Kreatur.

Der Bischof Methodius, der diese Lehre des Origenes in seinem Werke „von den Geschöpfen" bekämpft, war ihm in Hinsicht des spekulativen Geistes nicht gewachsen[1]. Er hatte nicht genug spekulatives Anschauungsvermögen, um seine Ideen recht fassen zu können, und er stellt das Nichtverstandene als etwas Albernes und Gottloses dar. Indem er das Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen mit dem Verhältnisse eines menschlichen Bildners zu seinem Werke vergleicht, macht er daher gegen das System des Origenes solche Einwendungen, welche dasselbe gar nicht treffen konnten. Wie wenig er den großen Mann, den er in seinem blinden Eifer einen Centauren nennt, verstehen konnte, zeigt sich darin, wenn er ihm den Einwurf macht, daß, wenn das Uebergehen vom Nichtschaffen zum Schaffen eine Veränderung in Gott setze, auch das Uebergehen vom Schaffen zum Nichtschaffen eine Veränderung mit sich führe. Nun müsse aber doch Gott einmal aufgehört haben, die Welt zu schaffen, als sie vollendet gewesen, und dann würde also eine Veränderung in ihm gesetzt seyn. Aber Origenes konnte von seinem Standpunkte darauf antworten, daß man sich die schaffende Thätigkeit Gottes nicht als eine in der Zeitfolge vollzogene, einmal begonnene und dann zu Ende geführte Handlung denken müsse. Er konnte ihm den Vorwurf zurückgeben, daß durch die von ihm gemachte Vergleichung der Kreatur eine ihr nicht gebührende Selbstständigkeit zugeschrieben werde, als ob nicht in jedem Momente auf gleiche Weise ihr Daseyn durch Gottes Schöpferkraft in der Erhaltung bedingt und darin begründet wäre. Treffender, obgleich mehr gegen eine unpassende Ausdrucksweise des Origenes als gegen dessen Ideen gerichtet, war der Einwurf: der Begriff der Vollkommenheit Gottes bringe es mit sich, daß diese etwas in sich selbst Begründetes, von Nichts Anderem Abhängiges, durch Nichts Anderes Bedingtes sey[2].

Mit der Lehre des Origenes von der Schöpfung muß seine eigenthümliche Auffassung der Lehre von der Allmacht Gottes verbunden werden. Wenn er sagt, daß man sich die göttliche Allmacht nicht, um sie zu verherrlichen, als eine unendliche, ohne alle weitere Bestimmung denken müsse[3], so hat dieser Satz, in

1) Auszüge aus dem Buche des Methodius bei Photius. Cod. 235.

2) *Τὸ αὐτὸ δι᾽ ἑαυτὸ ἑαυτοῦ πλήρωμα ὂν καὶ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ μένον, τέλειον εἶναι τοῦτο μόνον δοξαστέον.*

3) *Πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Περὶ ἀρχ.* l. II. c. 9.

einer Beziehung aufgefaßt, einen durchaus wahren Sinn. Der Begriff der göttlichen Allmacht war ja gegenüber dem Standpunkte der Naturreligion, auf welchem auch die Götter einer höheren Nothwendigkeit unterworfen gedacht wurden, etwas durchaus Neues, und desto größere Bedeutung hatte er für das christliche Bewußtseyn, welches im Gegensatze zu dem früheren Standpunkte sich aussprach. Es war die gewöhnliche Antwort, welche die Ungebildeten und genauere Rechenschaft von ihrem Glauben abzulegen Unfähigen unter den Christen gaben, wenn man Einwendungen gegen jenen vorbrachte: Gott ist Alles möglich, auch was den Menschen unmöglich erscheint. Durch diesen Gegensatz eines dem alten Naturalismus entgegengestellten supranaturalistischen Theismus ließen sich nun aber Viele verleiten, sich so wenigstens auszudrücken, als ob sie unter der Allmacht eine unendliche Willkühr sich dächten, wodurch sie Denen, welche von dem Standpunkte der hellenischen Philosophie das Christenthum angriffen, manche Blößen gaben, welche ein Celsus wohl zu benutzen wußte [1]. Der Vorstellung von einer solchen unbegrenzten Willkühr setzte nun Origenes die Auffassung der Allmacht als einer nicht so unbestimmten, sondern im Zusammenhange mit dem Wesen Gottes als Gottes und mit den übrigen göttlichen Eigenschaften auf die rechte Weise zu bestimmenden entgegen. „Gott vermag Alles, — sagt er — was mit seinem Wesen als Gott, mit seiner Güte und Weisheit nicht in Widerspruch steht, wodurch er nicht sich selbst als Gott, als den Guten und Weisen, verläugnen würde" [2]. Wenn man unter dem Widernatürlichen [3]) das Schlechte oder Unvernünftige, sich selbst Widersprechende versteht, so kann man auf Solches den Begriff der göttlichen Allmacht nicht ausdehnen. Etwas Andres aber ist es, wenn man die Natur im gewöhnlichen Sinne versteht, den gewöhnlichen Naturlauf [4]). Die Gesetze der in diesem Sinne verstandenen Natur gelten nur für einen bestimmten Standpunkt, und es kann daher etwas in dieser Beziehung Uebernatürliches geben, was nichts in jenem ersten Sinne Widernatürliches ist. Im Verhältnisse zu einem höheren göttlichen Leben, welches etwas seinem Wesen nach Uebernatürliches ist, kann das Wunder als eine einzelne Würkung dieser höheren in die Menschheit eingetretenen Macht zu etwas Natur=

---

1) S. Orig. c. Cels. l. V. c. 14.

2) *Δύναται πάντα ὁ θεὸς, ἅπερ δυνάμενος τοῦ θεὸς εἶναι καὶ τοῦ ἀγαθὸς εἶναι καὶ σοφὸς εἶναι οὐκ ἐξίσταται.* c. Cels. l. III. c. 70. und l. V. c. 23.

3) *Τὰ παρὰ φύσιν.*

4) *Ἡ κοινοτέρα νοουμένη φύσις.*

gemäßen werden [1]). Es kann Manches nach der göttlichen Vernunft und dem göttlichen Willen geschehen, was eben deshalb, wenngleich es etwas Wunderbares ist, oder Manchen zu seyn scheint, doch nichts Widernatürliches ist [2]).

Aber jener Satz des Origènes, daß man die göttliche Allmacht nicht als etwas Unbestimmtes sich denken müsse, hat noch eine andere Bedeutung, in welcher sich, wie in manchem Andern, die Vermischung des platonischen und des christlichen Elements bei ihm erkennen läßt. Es galt ihm die Lehre der neoplatonischen Schule [3]), daß kein Bewußtseyn eine unendliche Reihe umfassen könne, als ausgemachte Wahrheit, und daraus schloß er, daß Gott keine unendliche, sondern nur eine bestimmte Zahl von vernünftigen Wesen habe schaffen können, weil sie sonst von keinem Bewußtseyn hätten umschlossen werden, keine auf alles Einzelne sich beziehende Vorsehung hätte stattfinden können [4]). Es wird sich zeigen, von welcher Bedeutung dieser einzelne Punkt für das ganze System des Origenes ist. Damit hing bei ihm die eigenthümliche Gestaltung der Lehre von einer ewigen Schöpfung zusammen, daß keine Vervielfältigung der geschaffenen Geister stattfinde, alle Mannichfaltigkeit nicht aus der Hervorbringung neuer Wesen, sondern nur aus den Veränderungen der durch die ewige Schöpfung einmal in's Dasein gerufenen abzuleiten sey, keine neuen Schöpfungen, sondern nur Metamorphosen der ursprünglichen.

Wenngleich übrigens Origenes mit Denen, welche lehren, daß alles Mögliche auch würklich werden müsse, welche die göttliche Allmacht in dem würklich Geschehenen sich erschöpfen lassen, in manchen Ergebnissen übereinstimmt, so ist doch dies Princip nie von ihm ausgesprochen worden und ein seiner ganzen philosophischen und dogmatischen Richtung durchaus fremdes [5]), wie dasselbe mit einem Determinismus zusammenzuhangen pflegt und Origenes mit einem solchen im schroffsten Widerspruche steht.

---

1) *Ἔστι τινὰ ὑπὲρ τὴν φύσιν (τὴ νκοινοτέραν) νοουμένην, ἃ ποιῆσαι ἄν ποτε θεὸς, ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀναβιβάζων τὸν ἄνθρωπον, καὶ ποιῶν αὐτὸν μεταβάλλειν ἐπὶ φύσιν κρείττονα καὶ θειοτέραν.*

2) c. Cels. l. V. c. 23.

3) S. z. B. Plutarch. de defectu oraculor. c. 24.

4) *Τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον· πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα, ὧν ἐδύνατο περιδράξασθαι καὶ συγκροτεῖν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν. Π. ἀρχ.* l. II. c. 9. *Ἄπειρα τῇ φύσει οὐχ οἱόντε περιλαμβάνεσθαι τῇ περατοῦν πεφυκυίᾳ τὰ γνωσκόμενα γνώσει.* In Matth. T. XIII. §. 1; ed. Lommatzsch T. III. p. 210.

5) Der Gegensatz in den Worten des Origenes: *Οὐκ ἐμποδίζεται, τὸ εἶναι τὰ πολλὰ δυνατὸν, ἑνὸς ἐκ τῶν πολλῶν ὄντος τοῦ ἐσομένου.* In ep. ad Rom. lib. I.; ed. Lommatzsch T. V. p. 251.

Auch in dem Irrthume erkennen wir hier das religiöse Interesse, das bei dem großen Lehrer vorwaltete. Er meint ohne diese Lehre die Anerkennung eines persönlichen, Alles mit seinem Bewußtseyn umfassenden Gottes und einer speciellen Vorsehung nicht retten zu können, wie es ihm so wichtig war dies vestzuhalten im Gegensatze zu der neoplatonischen Lehre, welche ein unpersönliches *ὄν*, das reine Seyn ohne Bewußtseyn als das Höchste und Absolute setzte und nur eine immanente *πρόνοια* annahm [1]).

Wir gehen nun zu der Lehre über, in welcher der im Zusammenhange mit dem eigenthümlichen Grundwesen des Christenthums oder mit der Erlösungslehre aufgefaßte Theismus seine letzte Vollendung erhält, der Dreieinigkeitslehre. Diese Lehre gehört nicht zu den Grundartikeln des christlichen Glaubens, wie schon daraus hervorgeht, daß sie an keiner Stelle des neuen Testaments ausdrücklich vorgetragen wird; denn die einzige, in der dies geschieht, die Stelle von den Dreien, die da zeugen (1 Joh. 5), ist entschieden unächt und zeugt in ihrer unächten Gestalt davon, wie fremd eine solche Zusammenstellung den neutestamentlichen Schriften ist. Wir finden in dem neuen Testamente keinen andern Grundartikel als den, von welchem der Apostel Paulus sagt, daß Niemand einen andern Grund legen könne, die Verkündigung von Jesus als dem Messias, und Christus selbst bezeichnet als die Grundlage seiner Religion den Glauben an den allein wahren Gott und Jesus den Christ als seinen Gesandten (Joh. 17, 3). Was Paulus vorzugsweise das Mysterium nennt, ist nirgend ein Aufschluß über die verborgenen Tiefen des göttlichen Wesens, sondern der göttliche Heilsrathschluß, der in einer Thatsache seine Vollziehung gefunden. Jene Lehre aber setzt, um in ihrer rechten Bedeutung für das christliche Bewußtseyn verstanden zu werden, diesen Grundartikel des christlichen Glaubens voraus, und wir erkennen darin den kurz zusammengefaßten wesentlichen Inhalt des Christenthums, wie er aus der Bestimmtheit, welche dem Theismus durch den Zusammenhang mit diesem Grundartikel gegeben wird, hervorgeht. Es ist diese Lehre, durch welche Gott erkannt wird als der Urquell alles Daseyns; als Der, durch den die von ihm entfremdete vernünftige Schöpfung wieder zur Gemeinschaft mit ihm zurückge-

1) Der rechte Gegensatz des neoplatonischen *ὄν*, was er von Gott dem Vater sagt: *Αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ δοξαζόμενον, ὅτε ἐν τῇ ἑαυτοῦ γινόμενος περιωπῇ ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ γνώσει καὶ τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ εὐφραίνεται ἄφατόν τινα χαράν.* In Joann. T. XXII. §. 18; ed. Lommatzsch T. II. p. 470.

führt worden; und Der, in der Gemeinschaft mit welchem sie von nun an besteht, die dreifache Beziehung[1]), in welcher Gott als Urgrund, Mittler und Zielpunkt, Schöpfer, Erlöser und Heiligender zu der Menschheit steht, in welcher dreifachen Beziehung die ganze christliche Gotteserkenntniß erschöpfend bezeichnet wird. So wird von dem Apostel Paulus Alles darin zusammengefaßt, wenn er den einen Gott und Vater Aller nennt, den über Alle Erhabenen, der durch Alle hindurch und in Allen würkt (Ephes. 4, 6), oder Der, aus dem Alles, durch den Alles und zu dem Alles ist, wenn er in den Segenswünschen Alles darin zusammenbegreift: die Gnade des Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes. Gott als der lebendige und der Gott der Menschheit, der Gott der Gemeinde, kann wahrhaft nur so erkannt werden. Es giebt diese Gestaltung des Theismus die rechte Mitte zwischen dem nur außerweltlichen Gott des Deismus und dem zur Welt herabgezogenen Gott des Pantheismus. Wie diese Art der Gotteserkenntniß zu dem eigenthümlichen Wesen des Theismus und der Theokratie gehört, mußte daher mit der Grundlage von beidem auch ihre Grundlage in dem alten Testamente gegeben seyn, die Lehre von dem Gott, der durch sein Wort und mit seinem Geiste in der Welt würksam ist, und es war daher nichts Zufälliges, bloß aus dem Hinzukommen äußerlicher Einflüsse zu Erklärendes, wenn eine solche Gestaltung des Gottesbewußtseyns aus den in dem alten Testamente schon enthaltenen Keimen sich herausbildete, was von Denen, welche in dem dogmatischen Entwickelungsgange zu viel von außen her erklären wollten, nicht gebührend beachtet worden.

Wir müssen uns davor hüten, durch falsche Analogieen uns täuschen zu lassen, wenn wir diese Lehre mit scheinbar verwandten Dogmen andrer Religionen oder spekulativer Standpunkte vergleichen. Der angegebene Zusammenhang mit dem Grundbewußtseyn des Christenthums muß hier den rechten Maaßstab für die Vergleichung gewähren. Ohne dies kann die dreifache Bezeichnung des höchsten Wesens oder die Annahme einer dreifachen Abstufung in den Principien des Daseyns nur eine täuschende Analogie gewähren, wobei vielleicht der schärfste Gegensatz mit der christlichen Weltanschauung zum Grunde liegt, wie dies bei der indischen Trimurti der Fall ist, welche mit einer durchaus pantheistischen Auffassungsweise zusammenhangt, dem theistischen und teleologischen Standpunkte des Christenthums durchaus widerstreitet,

1) In dem *παλαιὸς λόγος: Ὁ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μεσὰ τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων.* Plato legg. IV. Ed. Bip. Vol. VIII. p. 185.

die Lehre von einem göttlichen Wesen, das in einem sich immerfort wiederholenden Prozesse aufgehender und untergehender Welten sich darstellt; und auch innerhalb der christlichen Kirche haben Systeme pantheistischer Vernunft- und Weltvergötterung diese aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange herausgerissene Lehre, in welche ein ihrer wahren Bedeutung widerstreitender Sinn hineingelegt wurde, benutzt, um unter christlichem Scheine ein durchaus antichristliches Lehrgebäude aufzuführen.

Die Trinitätslehre in ihrer praktischen oder ökonomischen Bedeutung schließt aber nicht aus die Beziehung zu einem inneren und objektiven Verhältnisse in dem Wesen Gottes selbst, wie ja in der Offenbarung Gottes in seinen Werken sein Wesen, das wir aber erst im Räthsel und im Spiegel zu erkennen vermögen, sich uns darstellt, wie wir aus der Betrachtung der Selbstoffenbarung Gottes in seinen Würkungen, nach der Analogie unsres Geistes die Begriffe von den göttlichen Eigenschaften zu bilden uns gedrungen fühlen. Nur muß die praktische oder ökonomische Trias, die von dem in Christo geoffenbarten Gott ausgeht, oder von dem, was der Apostel Paulus sagt, daß Gott war in Christo, die Welt mit sich versöhnend, immer als die Grundlage von Allem betrachtet werden, das Ursprüngliche, woraus die spekulative oder ontologische Auffassung abgeleitet ist, wie sich dies in dem geschichtlichen Entwickelungsprozesse dieser Lehre in diesen ersten Jahrhunderten, die wir nun betrachten wollen, zu erkennen giebt. Jene ökonomisch-praktische Trinitätslehre bildete von Anfang an das Grundbewußtseyn der im Kampfe mit den häretischen Gegensätzen sich bildenden katholischen Kirche, das, was die wahre Einheit der Kirche und die Identität des christlichen Bewußtseyns in allen Jahrhunderten begründet. Der begriffliche Entwickelungsprozeß aber, vermöge dessen die ökonomisch-praktische Trinitätslehre auf die ontologische zurückgeführt wurde, war ein allmähliger und mußte mannichfache Gegensätze durchlaufen, bis aus denselben eine den Anforderungen der Einheit im christlichen Bewußtseyn und in der dialektischen Vernunftthätigkeit für's Erste genügende Auffassung hervorging.

Es erhellt schon aus dem Gesagten, daß die Entwickelung dieser Lehre von der Beziehung zur Person Christi ausgehen mußte, und hier ist das Ursprüngliche, was aller Spekulation voranging, das Bild, welches Christus selbst in dem Bewußtseyn Derer, welche den unmittelbaren Eindruck seines Lebens empfingen und von demselben zeugen sollten, zurückließ. Die Lehre von dem Christo einwohnenden göttlichen Wesen bildete sich zuerst aus der Anschauung der in seinem Leben geoffenbarten göttlichen

Herrlichkeit, — wie der Apostel Johannes dies aussprach: „wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater" — und aus den Reden, in welchen er selbst unmittelbar aus seinem Selbstbewußtseyn heraus ohne irgend eine Anschließung an vorhandene Zeitideen, vielmehr im Gegensatze mit solchen, über sein Verhältniß zum himmlischen Vater sich aussprach. Es ist die Anschauung von seiner Person, welche der Darstellung derselben, auch wo sie weniger entwickelt hervortritt, in den drei ersten Evangelien zum Grunde liegt und in manchen einzelnen Zügen besonders hervorstrahlt, Matth. 1, 27. — 12, 6. 42 — 9, 8. (verglichen mit der Art, wie Christus das hier Ausgesprochene gut heißt) und wenn er den 110. Psalm benutzt, um zur Anerkennung Dessen, der mehr sey als Sohn Davids, hinzuführen. Die Christologie des Paulus zeugt davon, daß eine solche Anschauung von der Person Christi, wie sie in den johanneischen Schriften durchgeführt wird, nicht späteren Ursprunges ist. Auch abgesehen von den kleineren paulinischen Briefen, deren Aechtheit zu bezweifeln ohne genügende Gründe in der neueren Zeit Manchen gefallen hat, und welche doch den nothwendigen Schlußpunkt in der Entwickelung der paulinischen Theologie bilden, auch von diesen abgesehen, liegt dies schon in der Bezeichnung, Dessen, durch den Alles ist (1 Kor. 8, 6).

In der zum Christenthume hinleitenden jüdischen Theologie können wir eine zwiefache Richtung unterscheiden: wie in der Idee des theokratischen Königs, der die Idee der Theokratie verwürklichen sollte, alles Göttliche sich concentriren und eine über die Schranken der menschlichen Natur hinausgehende Anschauung daraus hervorgehen mußte, das Bild von dem Sohne Gottes, wie es in dem Bewußtseyn begeisterter Propheten verklärt hervorstrahlte, und die mit der beschränkten Auffassung des messianischen Werkes zusammenhangende beschränkte Auffassung von der Person des Messias in dem gewöhnlichen jüdischen Bewußtseyn. Wir haben in der Geschichte der judaisirenden und gnostischen Sekten gesehen, wie diese beiden Auffassungsweisen zu einander ausschließenden Gegensätzen sich entwickelten. Jenes prophetische Element nun finden wir fortgebildet in der paulinischen und johanneischen Christologie. Der, durch welchen die von Gott entfremdete Menschheit zur Gemeinschaft mit ihm zurückgeführt worden, erscheint als Der, durch den das Hervorgehen alles Daseyns aus Gott von Anfang an vermittelt wurde, Der, welcher als die ursprüngliche Selbstoffenbarung des verborgenen göttlichen Wesens das Band zwischen Gott und der Schöpfung immer bildete. Derselbe der Erstgeborene vor der ganzen Schöpfung und der

Erstgeborene in der neuen Schöpfung der zum Bilde Gottes wiederhergestellten Menschheit, in der verklärten menschlichen Natur, die er nach seiner Auferstehung darstellte. Derselbe das Bild Gottes vor allem Daseyn und das Bild Gottes in der Menschheit, die göttliche Licht= und Lebensquelle, aus der von Anfang an alle Geister schöpfen sollten und der als Solcher in der Menschheit erschien, um göttliches Leben in ihr zu offenbaren und ihr mitzutheilen, das ursprüngliche Wort Gottes, der erste Akt der göttlichen Selbstoffenbarung (des sich selbst Aussprechens Gottes), welches sich vermenschlichte, damit alles Menschliche vergöttlicht werden sollte.

Den Namen „Wort Gottes", zur Bezeichnung dieser Idee, hätte der Apostel Johannes, unabhängig von aller äußerlichen Ueberlieferung, von innen heraus sich bilden können und er würde diese in gewissen Kreisen vorgefundene Bezeichnung sich nicht angeeignet haben, wenn sie sich ihm nicht als die geeignete Form für das, was seine Seele erfüllte, dargestellt hätte. Dieses Wort selbst ist aber gewiß eben so wenig als die darin ausgeprägte Idee ursprünglich aus der platonischen Philosophie, welche zur Wahl gerade dieses Ausdrucks gar keine Veranlassung geben konnte, abgeleitet [1]), sondern es ist die Uebersetzung des alttestamentlichen דָּבָר, und dieser alttestamentliche Begriff war es auch, der zu der neutestamentlichen Logosidee hinüberleitete. Eine vermittelnde Stufe bildet [2]), was von einem göttlichen Worte in dem Hebräerbriefe gesagt wird, und so finden wir in den letzten paulinischen Briefen, von dem ersten Korintherbriefe an, dem Hebräerbriefe und dem johanneischen Evangelium, sich genau einander anschließende Glieder in dem Entwickelungsgange der apostolischen Lehre.

Wäre diese Logosidee nicht durch das Ansehn eines apostolischen Lehrtypus mit dem Christenthume in Verbindung gesetzt worden, sondern hätten wir sie nur für ein Erzeugniß der Verschmelzung des Platonismus oder alexandrinisch=jüdischer Theologie mit der christlichen Lehre zu halten, so würde die Verbreitung derselben, von welcher Kirchenlehrer der entgegengesetztesten Richtungen zeugen, sich schwerlich erklären lassen. Wenn sie sich so den Lehrern, bei denen das platonische Bildungselement vorherrschte, empfehlen konnte, so mußten eben daher Diejenigen, welchen Alles aus dieser Quelle Abgeleitete verdächtig war, dagegen einge=

1) Die platonische Philosophie führte vielmehr dazu, das vermittelnde Princip mit dem Namen νοῦς zu bezeichnen.

2) Worüber Bleek in seinem meisterhaften Kommentar treffliche Bemerkungen mitgetheilt hat.

nommen werden. Wie die Vertheidiger der Lehre von der Gottheit Christi im Anfange des zweiten Jahrhunderts [1]) sich als Zeugniß dafür, daß dies die alte Kirchenlehre sey, auf die ältesten Kirchenlehrer und die alten christlichen Lieder berufen konnten, so wird diese Berufung ja auch durch den oben angeführten Bericht des Plinius [2]) bestätigt.

Aber während daß nun in der Kirchenlehre die Auffassung der Logosidee in derjenigen Form, welche der aus dem bisherigen Standpunkte der Geistesbildung hervorgehenden Anschauungsweise am meisten zusagte, als eines zuerst von Gott erzeugten, ihm untergeordneten Geistes fortgepflanzt wurde, ging nebenher eine andere Auffassungsweise, welche wir mit dem in dieser Zeit üblichen Namen der monarchianischen bezeichnen können. Wenngleich in dieser Auffassungsweise selbst sich entgegengesetzte Richtungen finden, welche in noch heftigerem Widerstreite unter einander, als mit dem Subordinatianismus der Kirchenlehre begriffen sind, so stimmen sie doch mit einander überein in dem, was durch den Namen des Monarchianismus eben ausgesagt wird, dem Interesse für die Einheit des Gottesbewußtseyns, vermöge dessen sie nicht noch ein andres göttliches Wesen außer dem Einen Gott, dem Vater, anerkennen wollten. Entweder wollten sie von der Logoslehre überhaupt nichts wissen, oder sie verstanden unter dem Logos nur eine göttliche Kraft, die göttliche Vernunft oder Weisheit, welche fromme Seelen erleuchtet, eine Auffassung, welche einer gewissen Modifikation der Logosidee unter einer Klasse jüdischer Theologen sich anschließt [3]). Es könnte nun auffallend seyn, daß gerade in dieser Zeit eines in der Umgebung des Heidenthums mitten aus demselben heraus sich bildenden christlichen Bewußtseyns ein solches streng monotheistisches Interesse entstehen, jene hypostatische Logoslehre von dieser Seite Bedenken erregen konnte [4]). Aber es läßt sich leicht erklären, daß Christen gerade dieser Zeit, weil ihr christliches Bewußtseyn im Gegensatze zu dem früheren heidnischen Standpunkte sich entwickelte, weil durch den ersten Katechumenenunterricht die Lehre von der Einheit Gottes ihnen so tief war eingeprägt worden und die Logoslehre ursprünglich nicht zu den Artikeln des ersten einfachen Taufbekenntnisses gehörte (wie sie in dem sogenannten apostolischen Glaubenssymbol nicht vorkommt), wenn nachher diese

1) Euseb. l. V. c. 28.
2) S. Bd. I., S. 123.
3) S. das oben über eine solche Lehre Gesagte.
4) Orig. in Joann. T. II. §. 2: Τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους ταράσσον, εὐλαβουμένους δύο ἀναγορεῦσαι θεούς.

Lehre ihnen vorgetragen wurde, sie etwas dem ihnen zuerst überlieferten Princip von der *μοναρχία* Widerstreitendes darin zu finden glaubten[1]).

Unter diesen Monarchianern, welche in der Bekämpfung der hypostatischen Logoslehre mit einander übereinstimmten, sind nun aber zwei Klassen zu unterscheiden, insofern bei den Einen das monarchianische Interesse des allgemeinen religiösen Glaubens oder der Vernunft das Vorherrschende, und das auf die Person Christi sich beziehende Interesse der eigenthümlichen christlichen Frömmigkeit etwas sehr Untergeordnetes war, oder insofern beide Interessen bei ihnen zusammenkamen und gleich mächtig zusammenwürkten; dieser Unterschied hing wieder damit zusammen, daß entweder mehr eine dialektisch-kritische Verstandesrichtung, oder das praktische Element und das christliche Gefühl bei ihnen vorherrschte[2]). Die Ersteren meinten, daß in der Kirchenlehre der Abstand zwischen Christus und dem einzig wahren Gott nicht genugsam hervorgehoben werde. Sie leugneten die Gottheit Christi in jedem Sinne, nur eine Göttlichkeit desselben wollten sie in gewissem Sinne gelten lassen. Sie lehrten nämlich, daß Jesus ein Mensch wie alle andere gewesen sey, daß er aber von Anfang an in einem höheren Maaße, als irgend ein andrer Gottesgesandter und Prophet, von jener Gotteskraft, der göttlichen Vernunft oder Weisheit beseelt und geleitet worden, und daß er eben deshalb der Sohn Gottes zu nennen sey. Von den eigentlichen Ebioniten unterschieden sie sich dadurch, daß sie eine solche Verbindung Christi mit Gott nicht erst bei einem bestimmten Momente seines Lebens eintreten ließen, sondern eine solche als das Ursprüngliche bei seiner Entwickelung betrachteten, wie sie auch seine übernatürliche Erzeugung anerkannten.

---

1) Es wird dies bestätigt durch die Worte Tertullians adv. Praxeam c. 3: Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus Diis seculi ad unicum et verum Deum transfert, expavescunt ad *οἰκονομίαν* (die mit der Einheit zu verbindende Dreiheit). Monarchiam, inquiunt, tenemus.

2) Origenes unterscheidet deutlich diese beiden Klassen; in Joann. T. II. § 2: *Ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παῤ αὐτοῖς υἱὸν προσαγορευόμενον*, (sie erkennen die Gottheit Christi, läugnen aber seine vom Vater verschiedene Persönlichkeit und nennen ihn nur dem Namen nach Sohn, er ist ihnen dies nicht in Wahrheit, insofern sie ihn mit dem Vater selbst identificiren: das sind die Patripassianer;) *ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν* (ein individuelles Daseyn, natura certis finibus circumscripta) *τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός* (die andere Klasse). T. II. §. 18; T. X. §. 21; c. Cels. l. VIII. c. 12.

Die zweite Klasse aber bestand aus Denen, welche nicht bloß das Interesse für den Monotheismus oder Monarchianismus, das auch ein Jude theilen konnte, sondern zugleich das Interesse für den Glauben an die wahre Gottheit Christi zu Gegnern der hypostatischen Logoslehre in der Form, in welcher sie damals aufgefaßt wurde, machte. Wenn der in Christo Mensch gewordene Logos gewöhnlich als ein von Gott dem Vater persönlich verschiedenes, demselben untergeordnetes, obgleich auf die innigste Weise ihm verwandtes Wesen dargestellt wurde, so erschien ihnen dies als eine zu geringe Vorstellung von Christo. Eine Unterscheidung zwischen ihm und dem höchsten Gott war ihrem Glauben an Christus anstößig, er war ihnen der einzig wahre, höchste Gott selbst, der sich hier wie sonst nirgends in der Menschheit geoffenbaret hatte, in einem menschlichen Körper erschienen war. Sie betrachteten die Namen des Vaters und des Sohnes nur als zwei verschiedene Bezeichnungen desselben Subjektes, des Einen Gottes, der nach den Beziehungen, in welchen er bisher zur Welt gestanden, mit dem Namen des Vaters, wie er in Beziehung auf seine Erscheinung in der Menschheit mit dem Namen des Sohnes bezeichnet wird [1]). Sie wollten nur den Einen ungetheilten Gott in Christo haben, das Gefühl, das bei ihnen vorwaltete, wollte keine Unterscheidung und Theilung zulassen. Wenn die erste Klasse der Monarchianer nur den Menschen in Christo erkennen und das Göttliche in ihm ganz zurücktreten ließ, so sah die andere nur den Gott in ihm und das Menschliche in Christo mußte hier hingegen ganz zurücktreten. Ihre Ansicht konnte dazu führen, die menschliche Erscheinung nur für eine vorübergehende, abzustreifende Hülle zur Offenbarung Gottes in der Menschheit zu machen. Doch wissen wir nicht, wie sie über diesen Punkt ihre Gedanken entwickelt haben. Das tiefere fromme Gefühl unter den der Bildung ermangelnden Laien scheint sich zu dieser Auffassung am meisten hingeneigt zu haben, und wenn, wie aus den angeführten Stellen des Tertullian und Origenes erhellt, noch bis in das dritte Jahrhundert hinein diese Auffassung viele Anhänger hatte, kann dies durchaus nicht als ein Beweis gegen das Alter der Logoslehre betrachtet werden, als ob diese erst im Kampfe mit einer weit älteren Anschauungsweise aufgetreten sey; sondern es konnte wohl, während daß in der Theologie die Logoslehre ausgebildet wurde, von dem populären Bewußtseyn jene Auffassung ausgehen. Es war eine Reaction des christlichen Bewußtseyns unter den Laien gegen die in einem Subordinations=

1) Zwei ἐπίνοιαι ἑνὸς ὑποκειμένου.

systeme schärfer bestimmte Logoslehre [1]). Solche sind es, von denen Origenes sagt, daß sie unter dem Scheine, **Christus verherrlichen zu wollen**, Falsches von ihm lehren [2]). An Solche denkt er, wenn er als die einem untergeordneten Standpunkte Angehörenden Diejenigen bezeichnet, deren Gott der Logos sey, welche das ganze Wesen Gottes in ihm zu haben meinen und ihn für den Vater selbst hielten [3]). Und Dieselben sind es wohl, von denen er sagt, daß sie nichts wüßten, als Jesus den Gekreuzigten, daß sie in dem Fleischgewordenen den ganzen Logos zu haben meinten, daß sie Christus nur dem Fleische nach kennten, und als Solche bezeichnet er die Menge der Gläubigen, denen er die ächten Gnostiker entgegenzusetzen pflegt [4]). Wie Philo Diejenigen unterscheidet, welche sich zu dem Absoluten selbst erheben, und Diejenigen, welche in dem Logos Alles zu haben meinen, ihn für den höchsten Gott selbst halten, wie die Gnostiker Diejenigen unterscheiden, welche zu dem höchsten Gott sich erheben, und Diejenigen, welche den Demiurgos für den höchsten Gott selbst halten: so unterscheidet Origenes Diejenigen, welche zu Gott dem Vater selbst sich erheben, und Diejenigen, welche nur bei dem Sohne stehen bleiben und ihn für den Vater selbst

1) Statt daß wir mit Dr. Baur, dessen Behauptungen wir in der gegebenen Darstellung nicht unberücksichtigt gelassen haben, die Logoslehre als einen Vermittlungsversuch zwischen den beiden Klassen der Monarchianer betrachten und ihre Verbreitung daher erklären könnten, müssen wir vielmehr behaupten, daß gerade der Gegensatz des Subordinatianismus der Logoslehre den Patripassianismus hervorrief. Wir erkennen in dieser letzten Richtung dasselbe Interesse, wie es rein praktisch, ohne dialektische Vermittlung sich aussprach, welches nachher durch dialektische Vermittlung in dem ausgebildeten Homousion seine Befriedigung suchte.

2) In Matth. T. XVII. §. 14: *Οὐ νομιστέον εἶναι ὑπὲρ αὐτοῦ τοὺς τὰ ψεύδη φρονοῦντας περὶ αὐτοῦ, φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν αὐτὸν, ὁποιοί εἰσιν οἱ συγχέοντες πατρὸς καὶ υἱοῦ ἔννοιαν καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα διδόντες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν, τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἓν ὑποκείμενον.* Er unterscheidet Solche von den Häretikern.

3) *Ὁ λόγος τάχα τῶν ἐν αὐτῷ ἱστάντων τὸ πᾶν καὶ τῶν πατέρα αὐτὸν νομιζόντων ἐστὶ θεός.* In Joann. T. II. §. 3.

4) L. c.: *Οἱ μηδὲν εἰδότες, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, τὸν γενόμενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ λόγου, Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γινώσκουσι· τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων.* Doch dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß Origenes in der oben angeführten Stelle, in Matth. T. XVII. §. 14, Diejenigen, welche Christus, indem sie ihn auf falsche Weise verherrlichen wollen, mit dem Vater identificiren, von der Menge der Rechtgläubigen unterscheidet, welche, obgleich sie Christus nicht für einen bloßen Propheten halten, doch lange nicht hoch genug von ihm denken, die sich keinen klaren Begriff von dem, was er war, zu machen wissen. *Οἱ ὄχλοι, κἂν μὴ τῇ λέξει ὡς προφήτην αὐτὸν ἔχωσι, ὅ, τι ποτ᾽ ἂν ἔχωσιν αὐτὸν, πολλῷ ἔλαττον ἔχουσιν αὐτὸν οὗ ἐστιν, οὐδὲν τρανοῦντες περὶ αὐτοῦ.*

halten [1]). Diese Letzteren pflegten **Patripassianer** genannt zu werden [2]); was auch nur [3]) von dem Standpunkte des Subordinatianismus der Kirchenlehre geschehen konnte, weil man eine Beeinträchtigung der höheren Würde des Vaters darin sah, wenn auf ihn das übertragen wurde, was nur von dem in alle Berührung mit der Kreatur eingehenden Logos [4]) ausgesagt werden konnte.

Wir wollen nun die **einzelnen** Erscheinungen des Monarchianismus genauer betrachten.

Was die zuerst genannte Klasse betrifft, so finden wir die erste Spur derselben in der römischen Gemeinde, und da nun Monarchianer des dritten Jahrhunderts sich auf die Uebereinstimmung mit den älteren römischen Bischöfen beriefen, so haben neuere Forscher daraus schließen zu können gemeint, daß die monarchianische Auffassung in dieser Kirche ursprünglich die vorherrschende, die Logoslehre ihr fremd gewesen sey, und man hat dies mit dem Ursprunge dieser Gemeinde aus einem jüdischen Elemente in Verbindung gesetzt. Wenn nun aber das Letztere falsch ist und vielmehr das paulinische heidnisch-christliche Element als das hier ursprüngliche angesehen werden muß, wie wir dies an einem andern Orte dargethan zu haben glauben [5]), so fällt schon ein Hauptgrund für eine solche Annahme. Auch würde man aus einer solchen Voraussetzung am wenigsten die günstige Aufnahme, welche Patripassianer in Rom fanden, erklären können; denn es erhellt, daß dem **jüdisch-christlichen** Standpunkte nichts so sehr widerspricht, nichts von dem Ebionitismus weiter entfernt ist, als **diese** Anschauungsweise von der Person Christi. Wir haben ja gesehen, wie die beiden Klassen der Monarchianer den schärfsten Gegensatz zu einander bilden. Es können daher nicht beide zugleich in dieser Gemeinde herrschend gewesen, aus ihrem ursprünglichen Elemente hervorgegangen seyn, wenngleich wohl ein Extrem das andere durch den Gegensatz hervorgerufen haben kann. War nun der Patripassianismus das Vorherrschende,

---

1) *Οἱ μὲν θεὸν ἔχουσι τὸν τῶν ὅλων θεὸν, οἱ δὲ παρὰ τούτους δεύτεροι ἱστάμενοι ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν Χριστὸν αὐτοῦ.* L. c.

2) Qui unam eandemque subsistentiam patris ac filii asseverant, unam personam duobus nominibus subjacentem, qui latine Patripassiani appellantur. Orig. fragment. Commentar. in ep. ad Titum.

3) In einem andern Sinne, als wenn man in späterer Zeit Diejenigen, welche man beschuldigte, das Göttliche und Menschliche in Christo nicht gehörig von einander zu unterscheiden, mit dem Namen der Theopaschiten belegte.

4) S. die oben angeführten Worte Tertullians: Pater philosophorum Deus.

5) S. meine Geschichte der Pflanzung rc. S. 348.

so würde sich darin ein Anschließungspunkt für die andere Klasse der Monarchianer am wenigsten finden lassen. Diese konnten darnach hier nur den heftigsten Widerstand erwarten. War aber die dem Ebionitismus mehr verwandte Richtung des Monarchianismus in der ursprünglichen Lehre dieser Gemeinde begründet, so würde sich die günstige Aufnahme, welche ein Patripassianer hier fand, nicht begreifen lassen. Die enge Verbindung zwischen dem Irenäus und der römischen Kirche[1]), auf deren dogmatische Ueberlieferung er sich besonders beruft, zeugt auch gegen eine solche der Logoslehre widerstreitende monarchianische Richtung dieser Kirche. Und es erhellt gar nicht, daß jene Monarchianer dort heimisch waren, sie kamen anderswoher nach der Welthauptstadt, in der die verschiedenartigsten Elemente von allen Seiten zusammenströmten. Die Monarchianer der ersten Klasse fanden ja auch hier von Anfang an nur eine ungünstige Aufnahme, aber was jene ihre Berufung auf die Uebereinstimmung mit der älteren römischen Kirchenlehre betrifft, so kann daraus eben so wenig bewiesen werden, daß ihnen die ursprüngliche Lehre dieser Kirche würklich günstig war, als dies in Beziehung auf die Schriften des neuen Testaments, auf die sie sich auch beriefen, der Fall ist[2]). Sie mögen also wohl nur das benutzt haben, daß die Lehre der römischen Kirche eine weniger dialektisch ausgebildete war.

Als Stifter dieser monarchianischen Parthei in Rom erscheint ein Theodotus, ein Lederarbeiter (σκυτεύς) aus Byzanz[3]). Es erhellt aus der Art, wie er die Worte des Engels (Luk. 1, 31)[4]) deutete, daß, wenngleich er nichts einwohnendes Göttliches in Christo anerkannte, er doch annahm, daß sich derselbe von Anfang an unter der besonderen Einwürkung des göttlichen Geistes entwickelt habe. Er berief sich darauf, daß es nicht heiße: der Geist Gottes wird in dich eingehen; also keine Inkarnation des göttlichen Geistes[5]), sondern nur ein Herabkommen des göttlichen Geistes über die Maria werde hier bezeichnet.

1) S. Bd. I. S. 259.

2) Wenn wir auch annehmen wollten, daß jene Artemoniten das johanneische Evangelium nicht anerkannt hätten, so wurden doch gewiß die paulinischen Briefe von ihnen anerkannt.

3) Wie das Letztere Epiphanius und Theodoret berichten.

4) Seine Worte bei Epiphanius haeres. 54: *Καὶ αὐτὸ τὸ εὐαγγέλιον ἔφη τῇ Μαρίᾳ· πνεῦμα κυρίου ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ, καὶ οὐκ εἶπε· πνεῦμα κυρίου γενήσεται ἐν σοί.*

5) Sey es nun, daß er unter diesem göttlichen Geiste den Logos verstand oder von einem solchen gar nichts wissen wollte. Wir müssen hierbei wohl berücksichtigen, daß diese Worte in der That damals auf die Inkarnation des Logos bezogen wurden. S. Justin. M. Apolog. II. ed. Colon. f. 75: *Τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον.*

Woraus auch erhellt, daß er das Uebernatürliche der Erzeugung Christi keineswegs läugnete, was Epiphanius also mit Unrecht ihm aufbürdet. Der römische Bischof Victor soll ihn, sey es am Ende des zweiten oder im Anfang des dritten Jahrhunderts geschehen, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen haben; doch pflanzte sich seine Parthei als eine von der herrschenden Kirche abgesonderte fort, und sie suchte sich dadurch Ansehn zu verschaffen, daß sie einen verehrten Confessor, Natalis, zum Bischof zu erhalten wußte. Dieser scheint jedoch durch den Abfall von einer Ueberzeugung, die ihm früherhin Kraft zum Kämpfen und Leiden gegeben hatte, mit sich selbst in Zwiespalt gerathen zu seyn. Seine Herzensunruhe offenbarte sich in schreckenden Gesichten und Träumen, und endlich kehrte er reuevoll zur katholischen Kirche zurück [1]).

Unabhängig von diesem Theodotus bildete sich in Rom eine andere monarchianische Sekte, deren Stifter Artemon genannt wird. Gewiß erkannte die von diesem Manne herrührende Parthei den Theodotus nicht als den Ihrigen an, und wenn sie sich auf ihre Uebereinstimmung mit dem römischen Bischof Victor, der doch den Theodotus von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hatte, berufen zu können meinte, muß sie entweder vorausgesetzt haben, daß ihre Lehre von der des Theodotus verschieden sey, oder daß dieser aus andern Gründen als wegen seiner Irrlehre excommunicirt worden. Das Letztere ließe sich annehmen, wenn der freilich nicht hinlänglich verbürgten und in's Märchenhafte ausgemalten Nachricht [2]), daß Theodotus zuerst wegen seiner Glaubensverläugnung in einer Verfolgung von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, etwas Wahres zum Grunde läge. Die Artemoniten pflanzten sich zu Rom weit in das dritte Jahrhundert hinein fort. Noch um die Mitte dieses Jahrhunderts hielt es der römische Presbyter Novatianus für nöthig, in seiner Entwickelung der Lehre von der Gottheit Christi auf die Einwendungen jener Parthei besonders Rücksicht zu nehmen, und unter den späteren samosatenianischen Streitigkeiten sprach man von derselben, als wie von einer noch vorhandenen Parthei.

Wenn die Artemoniten sich darauf beriefen, daß das, was sie die Wahrheit nannten, bis auf den römischen Bischof Zephyrinus in der römischen Kirche sich erhalten habe, so hat dies, wie wir schon oben bemerkt haben, nicht mehr Bedeutung als, daß sie auch die älteren Kirchenlehrer überhaupt und die Apostel selbst

1) Soweit wir dem Berichte eines Gegners, Euseb. lib. V. c. 28, trauen können.

2) Außer bei Epiphanius, in den Zusätzen zu Tertullian's Präscriptionen c. 55.

als Zeugen für ihre Wahrheit anführten. Von dem Standpunkte eines gewissen dogmatischen Interesses aus kann man ja Alles nach seinem Sinne erklären und sich überall wiederfinden. Nur wenn sie behaupteten, daß seit dem Nachfolger Victor's, dem Zephyrinus, die wahre Lehre in dieser Kirche verdunkelt worden sei[1]), so muß hier eine Thatsache zu Grunde liegen, welche wir aber leider! aus Mangel an geschichtlichen Daten genauer zu bestimmen nicht im Stande sind. Vielleicht wurde durch diese Streitigkeiten selbst die römische Kirche zu irgend einer schärfer bestimmten dogmatischen Erklärung, welche dem Interesse dieser Parthei ungünstig war, veranlaßt. Die römischen Bischöfe, welche schon damals auch in unwichtigeren Sachen das Hergebrachte so sehr vesthielten, würden sich aber schwerlich dazu verstanden haben, den von ihren Vorgängern empfangenen Monarchianismus auf einmal mit der anderswoher gekommenen Logoslehre zu vertauschen, und eine solche Veränderung hätte sich auch nicht so leicht durchsetzen lassen.

Ueber die Geistesrichtung, aus welcher die Lehre dieser Artemoniten hervorgegangen ist, giebt ein Vorwurf, der ihnen gemacht wird, einen sehr belehrenden Aufschluß; sie beschäftigten sich viel mit Mathematik, Dialektik, Kritik, mit der Philosophie des Aristoteles und mit Theophrast; es war also eine vorherrschend reflektirende, kritische, dialektische Geistesrichtung, welche der Innigkeit und Tiefe des christlichen Gefühls bei ihnen Abbruch that; sie wollten ein Verstandeschristenthum ohne mystisches Element, alles Ueberschwengliche, was nicht in ihre dialektischen Kategorieen paßte, sollte aus der Glaubenslehre ausgestoßen werden. Merkwürdig ist es, daß sie gerade mit der aristotelischen Philosophie sich besonders beschäftigten. Wir erkennen hier den verschiedenartigen Einfluß der Philosophieen, wenn wir vergleichen, wie die platonische Philosophie zur Vertheidigung der Lehre von der Gottheit Christi gebraucht wurde, und an die aristotelische eine dieselbe bestreitende Geistesrichtung sich anlehnte.

Es werden diese Artemoniten beschuldigt, daß sie unter dem Vorwande, die Lesearten der heiligen Schrift zu verbessern, eine sehr willkührliche Kritik sich erlaubten. Eine solche Anklage aus dem Munde der Gegner ist freilich kein an sich glaubwürdiges Zeugniß. Man war immer geneigt, Denen, welche von der Kirchenlehre sich entfernten, wenn sie nur andere Lesearten als die in der Kirche gewöhnlichen anführten, eine Verfälschung der

1) Ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν. Euseb. l. V. c. 28.

heiligen Schrift zu Gunsten ihrer abweichenden Lehrmeinungen Schuld zu geben [1]). Aber die eigenthümliche Geistesrichtung dieser Leute macht es nicht unwahrscheinlich, daß sie eine willkührliche Kritik im Interesse ihrer Dogmatik sich erlaubten. Ihre Gegner berufen sich auf die Abweichungen unter den verschiedenen von den Theologen dieser Parthei herrührenden Textrecensionen, da Jeder durch seine Kritik sich geltend machen wollte [2]).

Manche Artemoniten wurden durch diese kritische Richtung auch, wie es scheint, dazu geführt, die Vermischung des alt= und neutestamentlichen Standpunktes, die Art, wie man vermöge allegorisirender Bibelauslegung alles Christliche in das alte Testament hineinzulegen wußte, zu bekämpfen. Sie wollten beide Standpunkte mehr auseinanderhalten, das neue specifisch Christliche von dem Alttestamentlichen schärfer unterscheiden. Sie mögen auch wohl das Eigenthümliche der Würksamkeit des göttlichen Geistes in Beziehung auf die Schriften des neuen und die des alten Testaments mehr gesondert, diesen nicht dasselbe Ansehn, wie jenen zugeschrieben haben [3]).

---

1) Tertullians Präscriptionen: Ubi veritas disciplinae et fidei Christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum. De praescript. c. 19.

2) Es waren viele Exemplare des neuen Testaments, in welchen die Namen der Kritiker aus der Sekte, von denen die Textrecension herrührte, eingeschrieben waren. *Πολλῶν (ἀντιγραφῶν) ἔστιν εὐπορῆσαι, διὰ τὸ φιλοτίμως ἐγγεγράφθαι τοὺς μαθητὰς αὐτῶν, τὰ ὑφ᾽ ἑκάστου αὐτῶν, ὥς αὐτοὶ καλοῦσι, κατωρθωμένα.* Euseb. l. V. c. 28.

3) Wir schließen dies aus den merkwürdigen Worten in der angeführten Gegenschrift, Euseb. l. V. c. 28: *Ἔνιοι δ᾽ αὐτῶν οὐδὲ ταράσσειν ἠξίωσαν αὐτὰς (τὰς γραφὰς), ἀλλ᾽ ἁπλῶς ἀρνησάμενοι τόν τε νόμον καὶ τοὺς προφήτας, ἀνόμου καὶ ἀθέου διδασκαλίας* (hier muß ein Wort ausgefallen seyn, denn ich kann mir *ἕνεκα* zu suppliren nicht erlauben und ich glaube auch nicht, daß dies das ausgefallene Wort ist. Ich kann aber auch unmöglich mit Stroth diese Worte als Apposition zu *χάριτος* auffassen,) *προφάσει χάριτος* (unter dem Vorgeben, daß sie die durch das Evangelium verliehene Gnade verherrlichen wollten) *εἰς ἔσχατον ἀπωλείας ὄλεθρον κατωλίσθησαν.* Man kann hier vergleichen, was Origenes von Solchen sagt: Qui Spiritum sanctum alium quidem dicant esse, qui fuit prophetis, alium autem, qui fuit in Apostolis. Fragment. Commentar. in epist. ad Titum. Wenn aber Dr. Baur die hier bezeichnete Richtung mit der marcionitischen in Verbindung bringen will, so kann ich nicht umhin, dies für etwas durchaus Unbegründetes zu halten. Wenn diese Leute in dem Gegensatze wider die Vermischung des alt= und neutestamentlichen Standpunktes mit der Schule Marcions übereinstimmten (und doch gingen sie in diesem Gegensatze gewiß lange nicht so weit als Marcion), so kann dies unmöglich ein hinreichendes Merkmal der Verwandtschaft mit der marcionitischen Sekte seyn; sie wurden von einem ganz andern Ausgangspunkte durch eine der marcionitischen ganz entgegengesetzte Geistesrichtung zu diesem Resultate hingetrieben. Wären sie in irgend einem Zusammenhange mit der marcionitischen Sekte gewesen, so würde man sich gar nicht so viel mit ihnen eingelassen, sondern sie als ausgemachte Häre=

Dieselbe Geistesrichtung erkennen wir in den ältesten Gegnern des johanneischen Evangeliums, welche mit dieser Parthei zusammenhangen, den sogenannten Alogern, von denen, als Solchen, welche den Gegensatz des Montanismus bis zu schroffer Einseitigkeit hintrieben, wir schon oben [1]) gesprochen haben.

Was die zweite Klasse der Monarchianer, die Patripassianer, betrifft, so erscheint hier zuerst der Confessor Praxeas. Er stammte aus Kleinasien, dem Vaterlande des Monarchianismus und war dort als Gegner des Montanismus aufgetreten; woraus aber noch nicht erhellt, daß seine dogmatische Richtung in der Trinitätslehre mit diesem Gegensatze zusammenhangt, zumal da, wie wir oben nachgewiesen haben, der montanistische Prophetengeist selbst zuerst in einer mehr alttestamentlichen Form nur im Namen Gottes des Vaters redete. Er reisete nachher nach Rom [2]) und bewürkte durch seinen Einfluß auf den römischen Bischof, sey es Eleutheros oder Victor, daß derselbe den Montanisten in Kleinasien die Kirchengemeinschaft aufkündigte. Er wurde damals wegen seines Patripassianismus nicht angefochten, sey es, daß man die Glaubenslehre des Confessors weniger streng prüfte, oder daß unter den Verhandlungen über manche andere für das kirchliche Interesse wichtigen Dinge jene dogmatische Differenz nicht zur Sprache kam, oder daß Praxeas in der noch weniger scharf ausgeprägten Kirchenlehre zu Rom einen Anschließungspunkt finden konnte und durch seinen Eifer für den Glauben an Christus als den Gottmenschen, vielleicht in der Bestreitung der andern Parthei der Monarchianer, die Gemüther günstig für sich stimmte. Er begab sich sodann nach Karthago, wo er auch dem früher von uns bezeichneten frommen Interesse des nicht durch die theologische Entwickelung hindurchgegangenen einfachen Glaubens der Laien sich anlehnen konnte [3]). Doch trat dort ein Gegner dieser Lehre auf und es entstand Streit darüber. Glauben wir dem feindselig gegen Praxeas gesinnten Tertullian, so ließ jener sich zu einem Widerrufe bewegen [4]). Doch müssen wir hier das Thatsächliche und die Ausdeutung der That-

tiker gleich von vorn herein zurückgewiesen haben. Wir können aber auch nicht glauben, daß dieser Parthei die Gegner angehörten, welche Tertullian als Montanist, s. oben S. 246 Anm. 1 bekämpft; denn hätte er diesen Gegnern solche Irrlehren, wie die bezeichneten, vorrücken können, so würde er es gewiß nicht unbenutzt gelassen haben.

1) S. oben S. 246.

2) Ueber die Zeitbestimmung s. oben S. 230 Anm. 3, 244 ff.

3) Die Worte Tertullians, wo er von der Verbreitung dieser Lehre zu Karthago redet: Dormientibus multis in simplicitate doctrinae. c. Praxeam c. 1.

4) Die Worte Tertullians: Caverat pristinum doctor de emendatione sua et manet chirographum apud psychicos. L. c.

sache durch die Gegner wohl von einander unterscheiden. Es fragt sich, ob die Erklärung des Praxeas, auf die Tertullian sich berief, nicht etwa bloß eine Rechtfertigung seiner Lehre gegen gewisse Consequenzmachereien enthielt. Später, als Tertullian schon zur Parthei der Montanisten übergetreten war, brach der Streit von Neuem aus und er hatte nun ein doppeltes Interesse, gegen Praxeas zu schreiben.

Nach seiner Darstellung ist eine zwiefache Auffassung der Lehre des Praxeas möglich. Entweder, daß er jede Unterscheidung in Beziehung auf Gott selbst, jede durch die Erscheinung Christi schon vorausgesetzte, wenn auch nur modalistisch verstandene Zweiheit in Gott läugnete und den Namen Sohn Gottes nur auf Christus in seiner leiblichen Erscheinung auf Erden bezog [1]), oder daß er die Lehre von einem göttlichen Logos in einem gewissen Sinne gelten ließ. Er hätte demnach mit dem Namen Sohn Gottes nicht bloß Christus nach seiner menschlichen Erscheinung belegt, sondern seit der Weltschöpfung eine Unterscheidung zwischen dem verborgenen, unsichtbaren Gott und dem nach außen sich offenbarenden, in der Schöpfung, in den Theophanieen des alten Testaments, wie zuletzt in einem menschlichen Körper in Christo erkannt. In der letzten Hinsicht würde Gott der Logos oder der Sohn heißen; er hat, gewissermaßen seine Würksamkeit außer sich verbreitend, so den Logos erzeugend, so sich selber sich zum Sohn gemacht [2]). Entweder nun hat Tertullian, wenn er auf die letzte Weise sich ausdrückt, in den Zusammenhang der Denkweise des Praxeas sich nicht genug hineinversetzt, die Art, wie er im Sinne des Praxeas die Sache sich zurechtlegte, auf ihn übertragen, oder es fanden unter den Anhängern des Praxeas nach dem Grade der Bildung und je nachdem sie sich mehr oder weniger der kirchlichen Terminologie anschlossen, verschiedene Auffassungen statt.

Zu dieser Klasse der Monarchianer gehört ferner Noetus, welcher in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts zu Smyrna auftrat [3]). Es ist charakteristisch und dient zur Bestätigung dessen, was wir über die Bedeutung des Patripassianismus bemerkt haben,

---

1) S. Tertullian. c. Praxeam c. 27.

2) L. c. c. 10, 14 et 26. Die Einsprache Baurs kann mich nicht irre machen. Besonders die in der Mitte angeführte Stelle, wo von der Anwendung der Lehre auf das alte Testament die Rede ist, führt nothwendig zu diesem Resultate.

3) Theodoret giebt neben dem Hippolytus das meiste Charakteristische über die Lehre desselben (s. Haeret. fab. III. c. 3.), er bemerkt mit Recht, daß Noet keine von ihm selbst erfundene neue Lehre vorgetragen habe, sondern daß eine solche schon Andere vor ihm aufgestellt hätten, unter denen er zwei uns unbekannte Männer, Epigonius und Cleomenes, nennt.

daß, als Noet vor der Versammlung der Presbyteren erscheinen mußte, um sich wegen der ihm Schuld gegebenen Irrlehre zu verantworten, er zu seiner Rechtfertigung dies anführte, daß seine Lehre ja nur zur Verherrlichung Christi gereiche. „Was thue ich denn Böses, wenn ich Christus verherrliche“ [1])? — sagte er. Die Einheit Gottes und Christus, dieser Eine Gott, das war seine Losung. Er berief sich auf Röm. 9, 5, wo Christus der Eine über Alles erhabene Gott genannt werde, auf die Worte Christi, Joh. 10, 30: „Ich und der Vater sind eins,“ vielleicht auch [2]) auf die Worte Joh. 14, 9: „Wer mich sieht, sieht den Vater.“ Es erhellt aus diesen Beispielen, wie der Patripassianismus sich wohl auch an das johanneische Evangelium anlehnen konnte, und wie wenig man aus der Verbreitung solcher Lehren auf die Unbekanntschaft mit diesem Evangelium oder die Nichanerkennung desselben zu schließen berechtigt ist. Wenn wir bei dem Praxeas noch ungewiß waren, ob er selbst die Unterscheidung zwischen dem in sich verborgenen und dem sich offenbarenden Gott als etwas Ursprüngliches gesetzt habe, so erhellt hingegen aus dem Berichte Theodoret's deutlich, daß Noet von einer solchen Lehre ausging. Ein Gott der Vater, der unsichtbar ist, wann er will, und erscheint (sich offenbart), wann er will, derselbe sichtbar und unsichtbar, gezeugt und unerzeugt. Theodoret bezieht dies Letztere auf die Geburt Christi, aber es fragt sich, ob er hier den Sinn des Mannes richtig getroffen, ob dieser nicht dabei an die *γέννησις τοῦ λόγου* dachte, und unter der letzteren konnte er dann nichts Andres als die Würksamkeit Gottes nach außen verstehen. Auf alle Fälle mußte er die johanneische Logoslehre so sich aneignen, daß ihm der Logos nur die Bezeichnung des aus seiner Verborgenheit hervortretenden, sich offenbarenden Gottes wurde. Derselbe Gott in verschiedenen Beziehungen *ὤν* und *λόγος* genannt.

Im Kampfe mit diesen beiden Klassen der Monarchianer entwickelte sich die kirchliche Trinitätslehre und zwar nach zweien Seiten hin, in der occidentalischen und in der orientalischen Kirche. In der letzteren bevestigt sich mit der hypostatischen Auffassung des Logos der Subordinatianismus, indem im Streite mit den die Hypostasenunterscheidung läugnenden Monarchianern die Unterschiede desto stärker hervorgehoben wurden. Hingegen erkennen wir, wie der occidentalische Geist von dem mit der Hypostasenunterscheidung

1) S. Hippolyt. c. Noët. §. 1: *Τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν;*

2) Ich sage „vielleicht“, weil aus den Worten des Hippolytus nicht sicher erhellt, ob er auf eine würklich gemachte Einwendung oder nur eine solche, die er sich als möglich dachte, antwortet.

aufgenommenen Subordinatianismus immer mehr dazu hinstrebt, die Einheit des göttlichen Wesens bei dieser Unterscheidung hervorzuheben. Die Bezeichnung Christi als des Logos konnte aus dem johanneischen Evangelium bekannt geworden seyn, ohne daß man sie doch für die spekulative Entwickelung der Christologie benutzte. Dies geschah erst, als eine durch die philosophischen Schulen, insbesondere die platonische Schule, wenngleich auf eine oberflächliche Weise mit mehr religiösem als philosophischem Interesse, hindurchgegangene Geistesbildung mit dem Christenthume in Berührung trat. Der erste auf uns gekommene Schriftsteller, in dem sich dies zu erkennen giebt, ist Justin der Märtyrer [1]). Er benutzte für seine Spekulation, wie schon Philo, dessen Ideen ihm bekannt gewesen zu seyn und auf ihn eingewürkt zu haben scheinen, die Vieldeutigkeit des griechischen Wortes Logos, insofern dies zugleich Vernunft und Wort bedeuten kann. So ergiebt sich die Vergleichung mit der Gott einwohnenden Vernunft (dem *λόγος ἐνδιάθετος*) und der nach außen schöpferisch hervortretenden Offenbarung dieser Vernunft, dem selbstständigen Worte (*λόγος προφορικός*,) wie das Wort zum Gedanken sich verhält), durch welches die Ideen der göttlichen Vernunft offenbart und verwürklicht wurden. So emanirte — wie Justin lehrt — vor der ganzen Schöpfung aus Gott dieses Wort, seine Selbstoffenbarung, als eine aus dem Wesen Gottes abgeleitete und durch diese Wesensgemeinschaft immer mit ihm eng verbundene Persönlichkeit, was nicht nach einer Naturnothwendigkeit geschieht, sondern durch einen göttlichen Willensakt vermittelt ist. Die Idee von diesem Logos als dem unsichtbaren Lehrer der Geisterwelt, von dem alles Gute und Wahre herrührt, benutzt Justin, um das Christenthum als den Mittelpunkt, in welchem alle bisher zerstreuten Strahlen des Göttlichen in der Menschheit sich concentriren, die absolute Religion, in welcher Alles bisher Zerstückelte und Auseinandergerissene zu einer höheren Einheit zusammengefaßt wird, erkennen zu lassen, die vollkommene und un=

---

1) Justin bezeichnet die Lehre von der Gottheit Christi als eine von Christo selbst vorgetragene. *Πείθεσθαι τοῖς δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι.* Dial. Tryph. f. 267. Die Lehre von ihm als dem Sohne Gottes in jenem höheren Sinne, glaubte er in den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, unter welchen er die Evangelien als Denkwürdigkeiten von dem Leben Christi versteht, zu finden, s. f. 327; und wenn man alle in seinen Schriften zerstreuten Anklänge des johanneischen Evangeliums vergleicht, kann man nicht daran zweifeln, daß er dies gelesen hatte, unter seinen apostolischen Denkwürdigkeiten es mitbegriff, wie er diese Denkwürdigkeiten als solche bezeichnet, die theils von den Aposteln selbst (dem Matthäus und Johannes), theils von ihren Schülern, dem Lukas und Markus, aufgesetzt worden wären. *Τοῖς ἀπομνημονεύμασι, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.* Dial. Tryph. f. 331.

getrübte Offenbarung des absoluten göttlichen Logos in Christo mit den partiellen und fragmentarischen, in Gegensätze auseinandergehenden Offenbarungen des Wahrheitsbewußtseyns zu vergleichen, welche von dem jener ewigen göttlichen Vernunft verwandten Samen des Logos abzuleiten sind [1]). Dieselbe Grundanschauung finden wir bei den übrigen Apologeten [2]); bei dem Athenagoras aber können wir wahrnehmen, wie er, alles Anthropopathische abzustreifen suchend, indem er die geistig aufgefaßte Idee vom Sohne Gottes den heidnischen Mythen von den Göttersöhnen entgegenstellt [3]), über die Einheit des göttlichen Wesens auf eine Weise sich ausspricht, welche zwischen der monarchianischen und der später ausgebildeten kirchlichen in der Mitte steht. Wir können uns erklären, wie die genannten Monarchianer, an solche Stellen sich anlehnend, das höhere Alter ihrer Lehrweise behaupten konnten.

So entwickelt geht diese Lehre in die alexandrinische Schule über, deren philosophisch gebildeter Geist von Anfang an dahin strebte, Zeitverhältnisse und sinnliche Vergleichungen, wie die mit dem Aussprechen der Gedanken in Worte [4]), von dieser Lehre zu entfernen. Schon Clemens bezeichnet den Logos als das anfangs- und zeitlose Grundprincip alles Daseyns [5]). Er überträgt das, was in der neoplatonischen Schule von dem Verhältnisse des zweiten Princips, das in der Selbstbetrachtung lebenden νοῦς, der hypostasirten Ideenwelt zu dem Absoluten, dem ὄν gelehrt wurde, auf das Verhältniß des Logos zum Vater, obgleich er von dem Standpunkte seiner christlichen theistischen Weltbetrachtung, welche von der Anerkennung eines lebendigen, persönlichen handelnden Gottes ausging, doch den Sinn, in welchem alles dies im Zusammenhange des philosophischen Systems gemeint war, sich nicht aneignen konnte [6]). Es vermischen sich bei ihm die spekulativen

1) Was von dem *ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* herrührt, *κατὰ λόγου μέρος* verglichen mit dem *λογικὸν τὸ ὅλον, πάντα τὰ τοῦ λόγου, ὅς ἐστι Χριστός.* Apolog. I. f. 48.

2) Bei Athenagoras in dieser Form: Der Logos als die Gott einwohnende Vernunft entwirft die Ideen, der Logos als das zur Selbstständigkeit emanirte Wort führt sie zur Verwürklichung, *λόγος ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*, als *προελθὼν ἐνεργείᾳ* ist er der, durch welchen aus dem Chaos die organisirte Welt gebildet worden.

3) Das *πρῶτον γέννημα, οὐχ' ὡς γενόμενον;* denn der Vater hatte von Ewigkeit her seinen Logos in sich.

4) Dem *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός.*

5) *Ἄχρονος καὶ ἄναρχος ἀρχή, ἀπαρχὴ τῶν ὄντων.* Strom. l. VIII. f. 700. *Ἡ τῶν ὅλων ἀρχὴ ἐπεικόνισται ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων.* L. c l. V. f. 565. *Λόγος αἰώνιος.* L. c. l. VII. f. 708.

6) Man erkennt dies, wenn man Clemens Strom. l. IV. f. 537 mit Plotins Ennead. III. c. 7 seqq. vergleicht. Zwar konnte Clemens aus dem Plotin, der viele Jahre später schrieb, nicht schöpfen, aber wir müssen Lehren der neoplatonischen Schule, welche älter sind als Plotin, voraussetzen.

Ideen des Neoplatonismus und christliche Anschauungen. Wie wir schon früher[1]) den Clemens in philosophische Sätze einen ihnen fremden religiösen Inhalt hineinlegen sahen, so sehen wir auch hier, wie er die aus seinem christlichen Bewußtseyn und Denken abgeleitete Idee von der in dem Glauben gegründeten Einheit des göttlichen Lebens, von der Negation und dem Zwiespalte als dem Wesen des Unglaubens, in die spekulativen Sätze der neoplatonischen Schule über den *νοῦς* hineinzutragen weiß[2]). Das von den durch Clemens gegebenen Keimen ausgehende alexandrinische System wurde aber zu seiner vollständigen Durchbildung erst durch Origenes geführt, und seine Entwickelung hat in der orientalischen Kirche lange nachgewürkt. Die leitenden Ideen in derselben waren diese.

Es ist ein Urquell alles Daseyns, im absoluten Sinne Gott zu nennen[3]), die Quelle des göttlichen Lebens und der Seligkeit für eine, wie ihm verwandte, so durch die Gemeinschaft mit ihm über die Schranken des endlichen Daseyns erhobene, vergöttlichte selige Geisterwelt. Die höheren Geister können vermöge dieses aus der Gemeinschaft mit jenem göttlichen Urwesen ihnen zufließenden göttlichen Lebens in gewissem Sinne göttliche Wesen, Götter genannt werden[4]). Aber wie der *αὐτόθεος* die Urquelle alles Daseyns und alles göttlichen Lebens ist, so ist das nothwendige Mit-

---

Clemens sagt: *Ὁ θεὸς ἀναπόδεικτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός.* Dies entspricht dem neoplatonischen Satze von einer übervernünftigen intellektuellen Anschauung, durch welche der *νοῦς*, sich über sich selbst erhebend, zu dem *ὄν* sich emporschwingt, wie Plotin von dem *ὄν* sagt: *Ὑπερβεβηκὸς τοῦτο τὴν τοῦ νοῦ φύσιν, τίνι ἂν ἁλίσκοιτο ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ;* Was Plotin von dem *νοῦς* als der *ἐνέργεια πρώτη ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων*, als dem *ἓν πᾶν* sagt, überträgt Clemens auf den Logos.

1) S. oben.

2) Weil der *λόγος* das *πάντα ἕν* ist *τὸ εἰς αὐτὸν καὶ τὸ δι' αὐτοῦ πιστεῦσαι, μοναδικόν ἐστι γίνεσθαι, ἀπερισπάστως ἑνούμενον ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ ἀπιστῆσαι, διστάσαι ἐστὶ καὶ διαστῆναι καὶ μερισθῆναι.*

3) Der *ἁπλῶς θεός, αὐτόθεος.*

4) *Μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενοι.* Mit dieser Unterscheidung hangt die Ansicht des Origenes von dem Entwickelungsprozesse des Theismus genau zusammen. Die höchsten Stufen nehmen Diejenigen ein, welche sich zu dem *αὐτόθεος* selbst erheben, die zweite Diejenigen, welche in Christo den höchsten Gott selbst zu haben meinen (s. oben), die dritte Diejenigen, welche durch die Anerkennung jener höheren göttlichen Wesen, der die Gestirne beseelenden göttlichen Intelligenzen zuerst zu etwas Göttlichen hingeführt werden. Origenes schließt, wie schon Philo aus Deut. 4, 19, auf eine gewisse Nothwendigkeit des Polytheismus und insbesondere des Sabäismus in dem von Gott geordneten religiösen Entwickelungsprozesse der Menschheit: *Τῷ τοὺς μὴ δυναμένους ἐπὶ τὴν νοητὴν ἀναδραμεῖν φύσιν, δι' αἰσθητῶν θεῶν κινουμένους περὶ θεότητος, ἀγαπητῶς κἂν ἐν τούτοις ἵστασθαι καὶ μὴ πίπτειν ἐπὶ εἴδωλα καὶ δαιμόνια.* S. in Joann. T. XII. §. 3.

telglied aller Lebensmittheilung aus ihm der λόγος. Dieser ist die Gesammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes, der allgemeine, allumfassende Abglanz derselben, von welchem aus die theilweisen Abstrahlungen der göttlichen Herrlichkeit durch die ganze Geisterwelt sich verbreiten [1]).

Sowie Ein göttliches Urwesen ist [2]), so Eine göttliche Urvernunft, die absolute Vernunft [3]), durch welche allein sich das ewige höchste Seyn allen andern Wesen offenbart, die Quelle aller Wahrheit für dieselbe, die objektive, selbstständige Wahrheit selbst. Es ist dem Origenes sehr wichtig, dies vestzuhalten, daß nicht etwa jede besondere Reihe von vernünftigen Wesen oder jede einzelne Intelligenz ihren eigenen subjektiven Logos habe, sondern Ein absoluter objektiver Logos für Alle, wie Eine objektive absolute Wahrheit für Alle da sey, die Eine Wahrheit des Gottesbewußtseyns, welche den Menschen mit allen Klassen der Geisterwelt verbindet. „Ein Jeder wird doch zugeben, — sagt er — daß die Wahrheit Eine ist; es wird doch in Hinsicht derselben Keiner zu sagen wagen, es sey eine andere die Wahrheit Gottes, eine andere die der Engel, und eine andere die der Menschen; denn in der Natur der Dinge ist Eine Wahrheit in Hinsicht eines jeden Dinges. Wenn nun aber die Wahrheit Eine ist, so muß mit Recht auch die Entwickelung der Wahrheit, was die Weisheit ist, als Eine gedacht werden, da alle Scheinweisheit die Wahrheit nicht erfaßt und nicht mit Recht Weisheit zu nennen ist. Wenn nun aber Eine Wahrheit und Eine Weisheit ist, so ist Einer auch der Logos, welcher die Wahrheit und Weisheit allen Denen offenbart, die sie zu fassen vermögen.“ Wenngleich aber der Logos seinem Wesen nach der absolut Eine ist, so stellt er sich doch in mannichfachen Formen und Würkungsweisen dar nach den verschiedenen Standpunkten und Bedürfnissen der vernünftigen Wesen, denen er alles das wird, was zu ihrem Heile nothwendig ist (s. oben). Wenn die Gnostiker aus den verschiedenen Würkungsweisen des Einen erlösenden Geistes verschiedene Hypostasen machten, so führte Origenes diese verschiedenen Hypostasen auf verschiedene Begriffe und Verhältnisse (ἐπινοίας) zurück; aber ebenso wie er die Alles zu hypostasiren geneigten Gnostiker bekämpfte, widersetzte er sich auch den Monarchianern, welche die ganze Trias nur auf verschiedene Beziehungen und Verhältnisse, in denen das Eine göttliche Wesen sich darstellte, zurückführten. Wer das selbstständige Daseyn des göttlichen Logos läugnete, der schien ihm Alles

1) In Joann. T. II. c. 2; T. XXXII. c. 18.
2) Der αὐτόθεος.
3) Der αὐτόλογος.

in's Subjektive herabzuziehen, das Daseyn einer absoluten, objektiven Wahrheit zu läugnen, aus dieser ein bloßes Abstraktum zu machen. Es giebt keine Wahrheit für den kreatürlichen Geist ohne die Offenbarung des Logos, als Dessen, durch den das Bewußtseyn der Geisterwelt mit Gott zusammenhangt. „Keiner von uns — sagt Origenes[1]) — hat einen so niedrigen Geist, daß er meinen könnte, das Wesen der Wahrheit[2]) sey vor der irdischen Erscheinung Christi nicht da gewesen."

Sowie Origenes alle Bezeichnungen des Logos für symbolische erklärte, so sah er auch den Namen Logos selbst als eine solche an, und er sprach gegen Diejenigen, welche vermöge der den Alexandrinern als unadäquat erscheinenden Vergleichung mit dem *λόγος προφορικός* den Namen Logos allein vesthielten, alle Stellen des alten Testaments, wo von einem *λόγος* die Rede war, darauf beziehen zu können meinten[3]). Die mit jener Auffassung zusammenhangende Vorstellung von einer der Weltschöpfung vorangehenden Emanation des Logos zu selbstständigem Daseyn wurde, wie jede Uebertragung von Zeitverhältnissen auf das Ewige, von Origenes bekämpft. Er, der keinen Anfang der Schöpfung setzte, sondern eine ewige Schöpfung annahm, konnte noch weniger in der höchsten und ursprünglichsten Handlung Gottes, welche auf noch unmittelbarere Weise mit seinem Wesen zusammenhangt, aller Schöpfung vorangeht, einen Anfang sich denken; er suchte alle Zeitbegriffe von der Zeugung des Logos zu entfernen; man müsse sich — meinte er — eine zeitlose Gegenwart denken, welche er in dem „heute" des Psalm 2, 7 angedeutet zu finden glaubte[4]).

Zur Ausschließung jedes Zeitbegriffs gehört es auch nach seiner Meinung, daß man sich die Erzeugung des Logos nicht als eine einmalige und einmal beschlossene Handlung denken muß. Mit dem Begriffe des Anfangs muß auch der Begriff des Endes fern gehalten werden — der Begriff eines zeitlosen, ewigen Handelns. Origenes sucht diesen theogonischen Prozeß durch eine Analogie, durch die Vergleichung mit dem Prozesse der göttlichen Lebensentwickelung in den Gläubigen anschaulich zu machen, wie der Gerechte nicht mit einem Male von Gott vermöge des ihm mitgetheilten göttlichen Lebens erzeugt worden, sondern immer von Neuem aus Gott geboren wird, alles Gute, das er vollbringt,

---

1) c. Cels. l. VIII. c. 12.
2) *Ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία.*
3) *Ἐπεὶ συνεχῶς χρῶνται τῷ· ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν; ψ. 44, 1, οἰόμενοι προφορὰν πατρικὴν οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν. υἱὸν τοῦ θεοῦ.*
4) In Joann. I. 32; II. l.

aus dieser Erzeugung des göttlichen Lebens in ihm hervorgeht [1]). Mit der Herrlichkeit Gottes ist auch ihr Abglanz in dem Sohne da; von dem Lichte geht immer sein Abglanz aus [2]). Wir dürfen hierbei nicht vergessen, daß Origenes durch seine aus der platonischen Schule hervorgegangene philosophische Bildung zu einer solchen Auffassung hingeführt wurde; denn er brauchte nur das, was in dieser Schule über das Verhältniß des ὄν zum νοῦς gelehrt wurde, auf das Verhältniß des Vaters zum Logos anzuwenden. Hier konnte ihm nun aber vermöge dessen, was das Unterscheidende zwischen seinem Standpunkte und dem neoplatonischen war, eine Frage aufsteigen. Auf dem neoplatonischen Standpunkte konnte von einer teleologischen Auffassung, von einem Wollen und Handeln des Absoluten nicht die Rede seyn, sondern nur eine Nothwendigkeit des Begriffs konnte hier stattfinden. Anders aber war es mit der Idee von Gott dem Vater bei Origenes, und daher ist es in Frage zu stellen, ob er sich in Beziehung auf die Erzeugung des Logos eine in dem Wesen Gottes gegründete Nothwendigkeit oder ein durch freies Wollen vermitteltes Handeln dachte. Hätte er den später entwickelten Begriff von der Wesenseinheit in der Trias gehabt, so würde es sich freilich von selbst ergeben haben, daß er die ewige Zeugung des Sohnes als ein in dem Wesen Gottes gegründetes immanentes Handeln von einem die Schöpfung vermittelnden Wollen Gottes unterscheiden mußte. Anders aber stellte sich die Sache von dem subordinatianischen Standpunkte des Origenes, welcher eine solche Auffassung eigentlich ausschloß. Und dieses Ergebniß, zu welchem die Principien des Origenes hinführten, soll er in der Disputation mit dem Valentinianer Candidus, die gnostische Emanationslehre bekämpfend, würklich ausgesprochen haben, daß man sich keine Naturnothwendigkeit bei der Erzeugung des Sohnes Gottes denken müsse, sondern, wie bei der Schöpfung, ein in dem Wollen begründetes Handeln, wobei er nur alle zeitliche Succession der verschiedenen Momente ausschließen mußte [3]). Von diesem Gesichtspunkte aus lehnte sich

1) Von Christus: Ὅτι οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν. Von dem Gerechten: Οὐ γὰρ ἅπαξ ἐρῶ τὸν δίκαιον γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾶσθαι καθ' ἑκάστην πρᾶξιν ἀγαθὴν, ἐν ᾗ γεννᾷ τὸν δίκαιον ὁ θεός. In Jerem. Hom. IX. §. 4.

2) Ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικὸν τοῦ ἀπαυγάσματος, ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

3) Hieronymus sagt: Habetur dialogus apud Graecos Origenis et Candidi Valentiniani haeresis defensoris, in quo repugnat, Dei filium vel prolatum esse vel natum (das Letztere konnte er freilich nur, insofern es zu sinnlich gedacht wurde, läugnen), ne Deus pater dividatur in partes, se dicit sublimem et excellentissimam creaturam volun-

Origenes auch nachdrücklich gegen die Vorstellung von einer Zeugung des Sohnes Gottes aus dem Wesen des Vaters auf (*γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας*), weil ihm eine solche zur Annahme einer Naturnothwendigkeit, welcher das Wesen Gottes unterworfen sey, einer sinnlich aufgefaßten Emanation, einer Theilung des göttlichen Wesens, zu führen schien [1]).

Mit den entwickelten Ideen hing es zusammen, daß Origenes es für durchaus nothwendig hielt, die absolute Erhabenheit Gottes des Vaters, des *αὐτόθεος*, über alles andere Daseyn, in Beziehung auf sein Wesen, vestzuhalten, wie er auch als Platoniker gewohnt war, das höchste *ὄν* als etwas mit allem Andern Unvergleichliches, auch über den *νοῦς* seinem Wesen nach Erhabenes zu setzen. Es erschien ihm daher als etwas gegen das höchste Urwesen Lästerliches, eine Wesensgleichheit oder Einheit zwischen demselben und irgend einem Andern, sey es auch der Sohn Gottes anzunehmen. Wie der Sohn Gottes und der heilige Geist auf unvergleichliche Weise erhaben seyen über alles Andere, auch über die höchsten Stufen der Geisterwelt, so sehr oder noch mehr sey der Vater über den Sohn selbst erhaben [2]). Die Unterscheidung zwischen dem Wesen des Sohnes Gottes und des Vaters [3]) mußte Origenes noch besonders hervorheben im Gegensatze mit den Monarchianern. Da diese mit der Wesensunterscheidung auch die persönliche Unterscheidung läugneten, so war es dem Origenes vermöge des Ideenzusammenhanges in seinem philosophisch-christlichen Systeme auch praktisch wichtig, die persönliche Selbstständigkeit des Logos gegen sie zu behaupten. Zuweilen unterscheidet er in diesem Streite die Einheit des Wesens und die persönliche oder Subjektseinheit, so daß es ihm nur darum zu thun wäre, die letztere zu

---

tate exstitisse patris, sicut et caeteras creaturas. Hieronym. T. II. contra Rufin. ed. Vallarsi T. II. P. I. p. 512. Venet. 1767. oder ed. Martianay T. IV. f. 413. Freilich ist die Quelle, aus der wir dies nehmen, keine so ganz sichere, denn wir wissen nicht, mit welcher Treue das Protokoll dieser Disputation aufgenommen worden. Manche Ausdrücke, welche hier dem Origenes zugeschrieben werden, passen nicht zu seiner Anschauungs- und Ausdrucksweise. Diese Bestimmung aber ist, wie wir sehen, in dem Systeme wohl begründet und es läßt sich erklären, wie er nur durch den Gegensatz einer sinnlichen Emanationslehre oder einer Naturnothwendigkeit dazu getrieben, dies ausdrücklich auszusprechen veranlaßt wurde.

1) Gegen Diejenigen, welche die Stelle Joh. 8, 44 von der Zeugung des Logos fälschlich erklärten, in Joann. T. XX. §. 16: *Ἄλλοι δὲ τὸ ἐξῆλθον ἀπὸ θεοῦ, διηγήσαντο ἀντὶ τοῦ γεγέννημαι ἀπὸ τοῦ θεοῦ, οἷς ἀκολουθεῖ ἐκ τῆς οὐσίας φάσκειν τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν υἱὸν, οἱονεὶ μειουμένου καὶ λείποντος τῇ οὐσίᾳ, ᾗ πρότερον εἶχε, δόγματα ἀνθρώπων, μηδ' ὄναρ φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον πεφαντασμένων.*

2) In Joann. T. XIII. §, 25.

3) Die Lehre von einer *ἑτερότης τῆς οὐσίας*, Polemik gegen das *ὁμοούσιον*.

bekämpfen[1]). Dies war ihm auch gewiß das praktisch Wichtigste, und es konnte ihm wohl bekannt seyn, daß manche Kirchenlehrer, welche eine persönliche Unterscheidung behaupteten, doch eine Wesenseinheit zugleich vesthielten. Aber nach dem inneren Zusammenhange seines eigenen Systems fiel beides zusammen, und wo er von dem Standpunkte desselben aus redete, behauptete er daher zugleich die *ἑτερότης τῆς οὐσίας* und die *ἑτερότης τῆς ὑποστάσεως* oder *τοῦ ὑποκειμένου*[2]).

Aus dieser Lehre zog er die praktische Folgerung, daß man nur zum Vater, nicht zum Sohne beten müsse, woraus erhellt, welches praktisch-christliche Interesse die Patripassianer (welche Origenes, s. oben, beschuldigte, daß sie nur den Sohn kenneten, sich nicht bis zum Vater erheben könnten) haben mußten, sich gegen ein solches System aufzulehnen. Aber doch war auch dem Origenes Christus, wie er es mit voller Ueberzeugung selbst aus dem Zusammenhange seiner philosophisch-christlichen Ideen heraus erklärte, der Weg, die Wahrheit und das Leben, er kannte keinen andern Weg zum Vater, keine andere Quelle der Wahrheit und des göttlichen Lebens für alle Geschöpfe als ihn, „den Spiegel, durch welchen Paulus und Petrus und Alle, die ihnen ähnlich sind, Gott sahen"[3]). Er sagt, man könne in gewisser Hinsicht den Gnostikern darin Recht geben, daß erst durch Christus der Vater geoffenbaret worden sey, die Menschen bis dahin nur den Schöpfer und den Herrn der Welt gekannt hätten, indem sie erst durch den Sohn ihn als ihren Vater erkannt und durch den von ihm empfangenen Geist der Kindschaft fähig geworden wären, Gott als Vater anzurufen[4]). Christus war ihm der Mittler, von welchem allein die Christen ihre Gemeinschaft mit Gott ableiten, auf den sie stets ihr religiöses Bewußtseyn beziehen sollten, in seinem Namen, durch ihn sollten sie stets zu Gott dem Vater beten. Er sagt: „Wie sollte man nicht im Sinne Dessen, welcher sprach: warum nennst du mich gut, es ist Keiner gut als der alleinige Gott der Vater, sagen können: Was betest du zu mir? du mußt zu dem Vater allein beten, zu dem ich auch bete. Wie ihr es aus der heiligen Schrift lernt, müßt ihr nicht zu dem vom Vater für euch angeordneten Hohenpriester und Dem, der vom Vater es empfangen hat, daß er euer Fürsprecher sey, sondern

1) In Joann. T. X. gegen Diejenigen, welche sagten: *Ἓν, οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνειν ἀμφοτέρους.*

2) In Joann. T. II. §. 2. De orat. c. 15: *Κατ' οὐσίαν κα ὶκαθ' ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς ἕτερος τοῦ πατρός.*

3) In Joann. T. XIII. §. 25.

4) In Joann. T. XIX. §. 1. Vol. VI. f. 286, ed. de la Rue; T. II. p. 146, ed. Lommatzsch.

ihr müßt durch den Hohenpriester und Fürsprecher beten, durch Den, der Mitleid haben kann mit euren Schwachheiten, der allenthalben versucht worden, gleichwie ihr, aber nach dem Geschenk des Vaters ohne Sünde. Lernt also, welches Geschenk ihr von meinem Vater empfangen habt, da ihr durch die Wiedergeburt in mir den Geist der Kindschaft empfangen habt, daß ihr Söhne Gottes und meine Brüder heißen könnt" [1]).

Wir haben schon bemerkt, daß Origenes seine Logoslehre im Gegensatze mit den beiden Klassen der Monarchianer entwickelte und fortbildete, und die systematische Begründung dieser Lehre durch ihn mußte wiederum die Reactionen der monarchianischen Parthei von Neuem hervorrufen, denn seine Auffassung war, wie aus der Darstellung seines Systems erhellt, nicht geeignet, ihre Bedenken gegen die hypostatische Logoslehre auf eine für sie von ihrem Standpunkte aus überzeugende Weise zu beseitigen. Der Monarchianismus aber trat nun, um sich behaupten zu können, in einer neuen Gestalt auf, es bildete sich unter dem Streite der Systeme eine vermittelnde monarchianische Richtung [2]). Sie ging von Solchen aus, welche in der Bestreitung der hypostatischen subordinatianischen Logoslehre mit den Monarchianern übereinstimmten, deren christliches Interesse aber durch die Art, wie die erste Klasse derselben das Verhältniß Christi zu andern erleuchteten Lehrern betrachtete, nicht befriedigt wurde, welche sich gedrungen fühlten, etwas specifisch Göttliches in ihm zu setzen, welche aber auch, da ihre Vernunft sich nicht dazu entschließen konnte, alle Schwierigkeiten mit der Berufung auf das Unbegreifliche zurückzuschieben, durch die patripassianische Annahme einer Incarnation Gottes des Vaters selbst sich zurückgestoßen fühlen mußten. So bildeten sie sich in der Mitte zwischen dem Zuwenig und dem Zuviel eine solche Anschauungsweise von der Person Christi: nicht das ganze unendliche Wesen Gottes des Vaters hat ihm eingewohnt, sondern eine gewisse Ausstrahlung des göttlichen Wesens und eine gewisse Einstrahlung desselben in

1) De orat. c. 15.

2) Gegen Dr. Baur, der das Daseyn einer solchen dritten Klasse der Monarchianer läugnet, muß ich auf's Neue behaupten, daß sich die Erscheinungen dieses Theils der Geschichte ohne die Annahme einer solchen vermittelnden Richtung gar nicht verstehen lassen, und daß als Vorgänger in einer solchen Beryllus von Bostra den ihm gebührenden Platz zwischen den beiden vorgenannten Klassen der Monarchianer und dem Sabellius einnehmen muß. Auch sind weder die Einwendungen von Dr. Ullmann in seinem hallischen Weihnachtsprogramm v. J. 1835, in den Studien und Kritiken J. 1836, 4tes Stück, S. 1073, noch die von Dr. Baur in seiner Geschichte der Dreieinigkeitslehre von der Art, daß ich zu einer Abweichung von der früher vorgetragenen Ansicht dadurch veranlaßt werden könnte.

die menschliche Natur sey das Personbildende in Christo gewesen. Nicht vor seiner zeitlichen Erscheinung, aber seit derselben habe er als besondere Persönlichkeit neben dem Vater bestanden. Diese Persönlichkeit sey aus einer Hypostasirung göttlicher Kraft hervorgegangen. Es sey nicht, was die erste Klasse der Monarchianer lehrte, eine selbstständige menschliche Person, wie in den Propheten anzunehmen, welche von Anfang unter besonderem göttlichen Einflusse gestanden; sondern diese Person selbst sey etwas specifisch Göttliches, durch eine neue schöpferische Mittheilung Gottes an die menschliche Natur, eine solche Einsenkung des göttlichen Wesens in die Schranken derselben erzeugt worden. Daher sey in Christo Göttliches und Menschliches mit einander vereinigt, daher sey er Sohn Gottes in einem Sinne, wie kein Andrer. Da emanatistische Vorstellungen damals noch viel verbreitet waren, da auch bei der kirchlichen Auffassung der Incarnation des Logos die Lehre von einer vernünftigen menschlichen Seele in Christo noch wenig entwickelt war, erst durch den Origenes, wie wir nachher sehen werden, diese Lehre in das allgemeine theologische Bewußtseyn der orientalischen Kirche eingeführt wurde: so konnte eine solche Auffassung, welche das Göttliche, das der Vater aus seinem eigenen Wesen mittheilte, an die Stelle der menschlichen Seele in Christo setzte, desto leichter Eingang gewinnen. Wenn wir uns in den Entwickelungsprozeß des dogmatischen Bewußtseyns und den Kampf der Gegensätze jener Zeit hinein versetzen, erscheint es sehr erklärlich, wie eine so modificirte Ansicht sich bilden konnte.

Zu dem Eigenthümlichen dieser neuen Modifikation des Monarchianismus gehört auch, daß hier von einem idealen Seyn Christi, einem Seyn in der göttlichen Idee oder Prädestination vor seiner zeitlichen Erscheinung geredet wurde. Gewiß wollten Diejenigen, welche so sich ausdrückten, nicht läugnen, daß dies von dem Verhältnisse des göttlichen Weltplanes zu Allem, was in zeitlicher Succession erscheint, ausgesagt werden könne. Wenn sie dies aber nun in Beziehung auf die Erscheinung Christi besonders hervorhoben, mußten sie einen besonderen Sinn damit verbinden, sie wollten ohne Zweifel die Bedeutung, welche die Erscheinung Christi für die Vollziehung des göttlichen Weltplanes hat, als Ziel und Mittelpunkt von Allem, die Nothwendigkeit einer solchen Erscheinung für die Verwürklichung der göttlichen Idee, dadurch bezeichnen. Und vermöge *ihrer* Anschauungsweise von dem Wesen und dem Ursprunge der Persönlichkeit Christi konnten sie allerdings diese Bedeutung ihr zuschreiben. Darauf bezogen sie denn auch die neutestamentlichen Stellen von einem Seyn Christi bei dem Vater vor seiner zeitlichen Erscheinung.

Der Erste, welcher eine solche vermittelnde Stellung einnahm, war Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien, ein zu seiner Zeit als einer der gelehrteren Kirchenlehrer bekannter Mann [1]). Da die von ihm vorgetragene eigenthümlich modificirte

1) S. Euseb. l. VI. c. 20. Seine Lehre beschreibt derselbe in der etwas sehr dunklen Stelle l. VI. c. 33: *Τὸν κύριον μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας.* In der Erklärung dieser Worte muß ich von einer Seite mit Baur gegen Schleiermacher in dessen bekannter Abhandlung über die Monarchianer, und gegen Ullmann übereinstimmen, daß *περιγραφή* sicher nicht eine Umschreibung des göttlichen Wesens bezeichnet, sondern, wie ich dies schon oben erklärt habe und schon in der ersten Auflage bewiesen zu haben glaube, kann es in der wissenschaftlichen Sprache des Origenes nichts Andres bedeuten, als persönliches, individuelles Daseyn im Gegensatze eines bloß idealen Seyns oder einer nur begrifflichen Unterscheidung. Vergl. z. B. in Joann. T. I. §. 42, wo das *εἶναι κατ' ἰδίαν περιγραφήν* entgegengesetzt wird dem *εἶναι* bloß *κατ' ἐπίνοιαν ἕτερον*, dem *ἀνυπόστατον.* Die Worte heißen also: daß Christus vor seiner Erscheinung in der Menschheit kein selbstständiges persönliches Daseyn hatte. Er konnte also vorher nur *κατ' ἐπίνοιαν* von dem Vater verschieden seyn oder nur ein ideales Seyn haben. Dies bezeichnet den Gegensatz gegen die hypostatische Logoslehre, aber auch gegen die patripassianische Lehre; denn nach dieser wurde ja auch in dem auf Erden erschienenen Christus keine *οὐσία κατ' ἰδίαν περιγραφὴν ἑτέρα* im Verhältnisse zu dem Wesen des Vaters anerkannt. Nun müssen wir noch den zweiten Theil der Beschreibung hinzunehmen: *μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευμένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.* Wenn Baur bei Erklärung dieser Stelle an die aus der Etymologie abgeleitete und ursprüngliche Bedeutung des Wortes *πολιτεύεσθαι* sich hält, so kann ich dies nur für etwas Willkührliches und Gekünsteltes halten. Das Wort bezeichnet nach dem damaligen Sprachgebrauche und in dem Zusammenhange dieser Stelle gewiß nichts Andres als den Begriff der Einwohnung. Ein solcher Ausdruck würde nun zuviel sagen, wenn bloß eine gewisse Einwürkung Gottes auf einen unter einem besonderen Einflusse stehenden Menschen dadurch bezeichnet werden sollte. Diese Worte könnten eher eine patripassianische Ansicht charakterisiren, an welche wir aber vermöge des ersten Satzes nicht denken können. Wir müssen also eine in der Mitte zwischen beiden Ansichten stehende suchen, wie die im Texte durchgeführte. Warum würde Eusebius überhaupt so viele Worte gemacht haben, wenn er dem Beryll nur eine der artemonitischen verwandte Ansicht hätte zuschreiben wollen? Er würde auch ohne Zweifel in diesem Falle, wie bei der Lehre des Paulus von Samosata, sich weit heftiger ausgesprochen haben. Daher muß ich mich gegen die Baur'sche Auffassung, nach welcher sich auch kein wahrer Unterschied zwischen der artemonitischen und der beryllischen Lehre nachweisen läßt, durchaus erklären. Sodann müssen wir die von den Monarchianern handelnden Worte des Origenes in seinem Kommentar über den Brief an Titus, welche mit den angeführten Worten des Eusebius eine auffallende Aehnlichkeit haben, leider aber nur in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus uns geblieben sind, vergleichen: Qui hominem dicunt Dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit Deitatem. Zwar könnte man, da die Andern, welche er in dem zweiten Gliede bezeichnet, s. die oben S. 314 A. 2 angeführte Stelle, die Patripassianer sind, schließen zu müssen meinen, daß hier an dieselbe Klasse der Monarchianer, wie in der oben S. 311 A. 2, Z. 5 v. u. angeführten Stelle, zu denken wäre; aber dagegen ist, daß die Ausdrücke des Origenes doch eine höhere Vorstellung von dem

monarchianische Lehre Streit erregte, versammelte sich im Jahre 244 zur Beilegung desselben eine Synode. Als der bedeutendste Vertreter des entgegengesetzten Systems der Logoslehre wurde der große Origenes, der damals zu Cäsarea Stratonis in Paläſtina lebte, dabei zugezogen. Er disputirte viel mit dem Beryll, und seiner Geistesüberlegenheit, Geistesgewandtheit und Mäßigung gelang es wahrscheinlich, ihn zu überzeugen, daß er geirrt habe. Freilich folgen wir hier dem Berichte eines enthusiastischen Freundes des Origenes, dem Berichte des Eusebius, und es fehlt uns die Anschauung der von dem Eusebius gebrauchten Urkunden, um uns ein unbefangenes und selbstständiges Urtheil bilden zu können. Jedoch müssen wir erwägen, daß damals, da es noch keine Staatsreligion und keine Staatskirche gab, keine Macht vorhanden war, welche den Beryll zu einem Widerrufe hätte nöthigen können, wenngleich das Ansehn eines bischöflichen Kollegiums schon viel und zu viel über die Gemeinden vermochte. Aber hätten die Bischöfe ihren Kollegen durch das Uebergewicht der Zahl unterdrücken wollen, so brauchten sie den vertriebenen, verketzerten Presbyter, der keine andere Macht als die der Wissenschaft hatte, nicht hinzuzurufen. Und Origenes war auch der Mann nicht, der durch das Gewicht seines Namens oder seiner Geistesüberlegenheit unterdrücken wollte.

Nur die Männer der alexandrinischen Schule geben uns das seltene Beispiel von solchen theologischen Konferenzen, welche nicht größere Spaltungen, sondern Einigung der Gemüther herbeiführten. Das würkten solche Männer, welche nicht Knechte des Buchstabens waren und den Geist der Liebe und Mäßigung mit dem Eifer für die Wahrheit zu verbinden wußten.

Göttlichen in Christo bezeichnen, als wir der ersten Klasse der Monarchianer zuschreiben können, daß sich Origenes gegen diese wohl stärker ausgesprochen haben würde, und daß er auch von Denen, welche Christus für einen bloßen Menschen hielten, schon vorher gesprochen hatte, dies also nicht wiederholt haben wird. Wir finden demnach auch in diesen Worten eine Bestätigung unsrer Auffassung. Und wenn nun schon diese an sich uns voraussetzen läßt, daß Beryll keine von der Einwohnung des Göttlichen in Christo verschiedene menschliche Seele in ihm angenommen habe, sehe ich nicht ein, warum wir nicht die Angabe des Sokrates (III. c. 7.), daß die gegen Beryll versammelte Synode die Lehre von einer menschlichen Seele in Christo vestgestellt habe, damit in Verbindung zu setzen berechtigt wären. Immer läßt eine solche Bestimmung auf eine Antithese, durch die sie herbeigeführt worden, schließen. Und da bei dem Origenes seine Logoslehre mit seiner Lehre von der menschlichen Seele in Christo so eng zusammenhangt, ist es um desto wahrscheinlicher, daß auch in der Polemik beides verbunden war. Wir werden also den Beryll rechnen müssen zu Denen, welche Christus hielten für ein ἓν πάντ᾽ ἀσύνθετον. Orig. in Matth. T. XVI. §. 8.

Nach der Erzählung des Hieronymus [1]) soll Beryllus dem Origenes durch Briefe für die Belehrung gedankt haben. Wir haben keine Ursachen, dies zu bezweifeln; aber der Bericht des Hieronymus ist doch nicht so zuverlässig, als der des Eusebius.

Wenn so die vermittelnde Richtung Berylls dem Uebergewichte des andern Systems unterlag, sehen wir aber bald einen ähnlichen Versuch in einer noch mehr systematisch durchgebildeten Form hervortreten. Sabellius aus Ptolemais in Pentapolis in Afrika, welcher auf der durch Beryll eröffneten Bahn weiter fortschritt, erscheint als der Originellste und Tiefsinnigste unter den Monarchianern. Leider haben wir aber nur einzelne Bruchstücke seines Systems, aus denen wir uns das Ganze zusammenzusetzen suchen müssen, und wobei Manches uns zweifelhaft oder dunkel bleibt. Seit Schleiermachers tiefsinniger Abhandlung über diesen Gegenstand hat die Ansicht vielen Eingang gefunden, daß Sabellius besonders in Einer Beziehung einen bedeutenden Fortschritt in der Entwickelung der monarchianischen Auffassung zu erkennen gebe. Wenn nämlich die früheren monarchianischen Richtungen mit dem System der Logoslehre darin übereinkamen, daß sie den Namen Gottes des Vaters als Bezeichnung des göttlichen Urwesens, alles Andere als etwas Abgeleitetes betrachteten, hätte Sabellius hingegen alle drei Bezeichnungen der Trias auf durchaus coordinirte Verhältnisse bezogen. Die Namen Vater, Logos [2]) und heiliger Geist wären nach ihm auf gleiche Weise Bezeichnungen dreier verschiedener Phasen, in denen das Eine göttliche Wesen sich darstellt. Alle drei würden zusammengehören, um das Verhältniß Gottes zur Welt auf eine erschöpfende Weise zu bezeichnen. Es wäre also der allgemeine Gegensatz zwischen dem Absoluten, dem Wesen Gottes an sich, der *μονάς*, welche als die reine Bezeichnung des Absoluten, des *ὄν* betrachtet werden müßte, und der Trias, durch welche die verschiedenen Beziehungen der sich entfaltenden *μονάς* zur Schöpfung bezeichnet würden. Wir haben allerdings manche Aussprüche des Sabellius, nach welchen man meinen könnte, daß er Gott den Vater, wie den Logos und den heiligen Geist, von der *μονάς* an sich unterschieden hätte, wie wenn er lehrte, daß die entfaltete Monas zur Trias geworden sey [3]). Aber an andern Stellen identificirt er den

1) De vir. illustr. c. 60.

2) Oder nach Baurs Auffassung „Sohn".

3) *Ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς.* Athanas. orat. IV. c. Arian. §. 13. Man kann sich insbesondere darauf berufen, daß dem Athanasius selbst die Frage auffiel, ob Sabellius nicht die *μονάς* von dem Vater unterschieden habe. *Ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ᾽ αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα. — Ὥστε εἶναι μονάδα, εἶτα καὶ πατέρα*

Vater mit der *μονάς* schlechthin und betrachtet ihn als das göttliche Grundsubjekt, welcher als der in sich verborgene (das *ὄν*), die reine Monas sey, sich offenbarend zur Trias sich entfalte, wie er ausdrücklich sagt: „Der Vater bleibt derselbe, entfaltet sich aber in dem Sohn und Geist" [1]). Nur dies unterscheidet hier den Sabellius von den übrigen Monarchianern, daß er die ganze Trias, auch die Lehre vom heiligen Geiste in seine monarchianische Theorie mit aufnahm.

Wie das Eine göttliche Wesen nach verschiedenen Beziehungen, Verhältnissen oder Würkungsweisen, in die es eingehe, mit verschiedenen Namen belegt werde, dies suchte er durch vielfache Vergleichungen anschaulich zu machen. Was der Apostel Paulus von dem Verhältnisse der mannichfaltigen Würkungsweisen und Gaben zu dem Einen Geiste sagt, der, in seiner Einheit verharrend, doch in diesen mannichfaltigen Formen sich darstelle, das übertrug Sabellius auf das sich Entfalten der Monas zur Trias [2]). Das, was an sich eins sey und bleibe, stelle sich in der Erscheinung dar als ein Dreifaches. Er soll sich auch einer Vergleichung mit der Sonne bedient haben, indem er sagte: „Wie in der Sonne zu unterscheiden sey die eigentliche Substanz [3]), die runde Gestalt und die von ihr ausgehende erwärmende und die erleuchtende Kraft, so bei Gott sein eigentliches selbstständiges Wesen, die erleuchtende Kraft, der Logos, und die, die Herzen der Gläubigen erwärmende, durchglühende, belebende, der heilige Geist" [4]). Dem kirchlichen

---

καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα. Da aber Athanasius an dieser Stelle nur darauf ausgeht, dem Sabellius nachzuweisen, daß, wie er sich auch die Sache denken möge, er in Ungereimtheiten verfallen müsse, so darf man auf diese Consequenzmachereien kein zu großes Gewicht legen, um darnach die Lehre des Mannes zu bestimmen.

1) *Ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.* Athanas. orat. IV. §. 25. Ich sehe nicht ein, mit welchem Rechte man behaupten kann, daß Athanasius den Sabellius hier nicht in seinen eigenen Worten habe sprechen lassen, sondern eine fremde Ausdrucksweise ihm untergeschoben. Auch wenn Sabellius den Vater als eines der *πρόσωπα* bezeichnet, geht daraus noch keineswegs hervor, wie behauptet worden, daß er diesen Namen nicht auch als Bezeichnung der *μονάς* gebrauchen konnte. Derselbe Name, welcher den *ὤν* an sich bezeichnet, dient auch zur Unterscheidung desselben von den verschiedenen Phasen seiner Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung. Im Verhältnisse zu den andern *ἐπινοίαις*, unter welchen Gott gedacht wird, wird auch das, was ursprünglich das Wesen Gottes an sich bezeichnet, Benennung einer bestimmten, von den übrigen verschiedenen *ἐπίνοια*. Wenn Gott als der *ὤν* redet, wird dies auch ein *πρόσωπον*, in dem er sich darstellt.

2) *Ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτός ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.* Athanas. orat. IV. §. 25.

3) Das *ὄν*, die *μονάς*.

4) Epiphan. haeres. 62. Ich lasse dahin gestellt, ob Sabellius auch die Vergleichung mit der Trichotomie der menschlichen Natur: Leib, Seele

Ausdrucke von drei Personen (tres personae, *τρία πρόσωπα*) sich anschließend, verstand er denselben aber in einem andern Sinne; verschiedene Rollen, welchen das Eine göttliche Wesen nach den verschiedenen Umständen und Bedürfnissen sich unterziehe; je nachdem Gott auf die eine oder die andere Weise handelnd dargestellt werden müsse, so werde dasselbe Eine Subjekt, in verschiedenen Rollen [1]) erscheinend, als Vater, Sohn oder Geist in der heiligen Schrift eingeführt [2]).

Nach dieser Lehre ist das Sichselbstentfalten des aus der Einheit seines einsamen absoluten Seyns heraustretenden göttlichen Wesens Grund und Voraussetzung der ganzen Schöpfung. Das Sichaussprechen des höchsten Seyns, dieses, daß das *ὄν* zum Logos [3])

---

und Geist, was mir seiner feinen Art nicht ähnlich zu seyn scheint, würklich in dieser Form gebraucht hat.

1) Es erhellt aus den Worten des Sabellius, daß er nur an diese Bedeutung des Wortes *πρόσωπον* gedacht hat. Wenn man aber dies Wort in der Bedeutung „Angesicht" versteht und dies für die Ausdeutung der Ideen des Sabellius benutzt, so muß ich dies als etwas durchaus Willkührliches zurückweisen.

2) *Ἕνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεὸν, προσωποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως, κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνὰς, ὅταν τούτου καιρὸς ᾖ τοῦ προσώπου, νῦν δὲ τὰς υἱῷ πρεπούσας, νῦν δὲ τὸ τοῦ πνεύματος ὑποδύεσθαι προσωπεῖον.* Basil. ep. 214. §. 3. *Τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεμπίπτουσαν χρείαν μετασχηματίζεσθαι.* Ep. 235. §. 6. *Τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν ὡς τὸ ἅγιον πνεῦμα διαλέγεσθαι.* Ep. 210.

3) Es ist hier Baurs Auffassung zu berücksichtigen, welcher behauptet, daß Sabellius den Logos nicht als eines der *πρόσωπα* der Trias betrachtet, sondern diesen Begriff in einem ganz andern Verhältnisse aufgefaßt habe. Der Logos würde nach ihm nur den Gegensatz zu dem reinen Ansichseyn des Göttlichen bezeichnen, das Princip, durch welches das zur concreten Würklichkeit gewordene Seyn getragen und gehalten werde. Nun erst würden in diesem zur Würklichkeit gewordenen göttlichen Seyn Vater, Sohn und heiliger Geist drei einander coordinirte, diese ganze Sphäre erschöpfende Bezeichnungen bilden, entsprechend den drei Momenten oder Perioden des geschichtlich sich entwickelnden Weltverlaufs. Sie würden daher auch nicht neben einander bestehen, sondern eine auf die andere folgen, so daß, indem das *πρόσωπον* des Sohnes in Christo hervortritt, das dem alttestamentlichen Standpunkte angehörende *πρόσωπον* des Vaters verschwinden und so auch an die Stelle des verschwindenden Sohnes der heilige Geist treten würde. Ich kann aber diese scharfsinnige Kombination unmöglich für eine richtige halten. Es wäre ganz gegen alle Analogie der Anschauungsweise dieser Zeit, daß der Begriff des Logos unabhängig von dem Begriff des Vaters sollte aufgefaßt, als ein diesem vorangehender sollte betrachtet werden. Und bei dem Sabellius selbst weisen ohne Zweifel alle jene Ausdrücke von einem *γεννᾷν*, *προβάλλειν* des Logos auf den vorausgesetzten Begriff vom Vater zurück. Baur beruft sich zwar auf die oben angeführten Worte des Sabellius, wo auch dem Vater als solchem ein *διαλέγεσθαι* zugeschrieben, dies als das Gemeinsame aller drei *πρόσωπα* dargestellt werde.

wird, ist Grund alles Daseyns. Daher sagt Sabellius: „Der schweigsame Gott ist der würkungslose, redend ist er würksam“ [1]). Insbesondere aber erkannte er in der menschlichen Seele das Bild des göttlichen Logos, wie nach Philo dem *ὄν* nichts Kreatürliches ähnlich seyn kann, sondern nach dem Bilde des Logos die Seele erschaffen worden. Das Daseyn der Seele ist also dadurch bedingt, daß Gott sein Schweigen gebrochen, das *ὄν* zum Logos geworden, oder daß er den Logos aus sich hervorgehen ließ, ihn aus sich erzeugte. Daher konnte Sabellius in Beziehung auf die Menschheit sagen: „Damit wir geschaffen werden sollten, ging der Logos von Gott aus (oder wurde er erzeugt), und indem er von Gott ausgegangen, sind wir da“ [2]).

Da aber die Seelen durch die Sünde von ihrer Bestimmung, das Bild des göttlichen Logos darzustellen, sich entfernt hatten, so mußte jener urbildliche Logos selbst, um das Bild Gottes in der Menschheit vollkommen zu verwürklichen und die ihm verwandten Seelen zu erlösen, in die menschliche Natur sich einsenken. In seiner Absicht von der Person Christi schließt sich Sabellius dem Beryllus an. Was wir von dessen Lehre bemerkt haben, findet auch hier seine Anwendung. Erst in Christo wird der Logos, aber freilich nur in einer vorübergehenden Erscheinungsform, hypostasirt. Die göttliche Kraft des Logos eignete sich einen menschlichen Leib an und erzeugte durch diese Aneignung die Person Christi. Wir werden diese Auffassung des Sabellius vergleichen können mit der Lehre einer Klasse jüdischer Theologen, daß Gott seine Offen-

---

Aber offenbar steht dies *διαλέγεσθαι* in keiner Beziehung zu dem besonderen Logosbegriff. Es ist an jener Stelle nur die Rede von den verschiedenen Rollen, in der dasselbe göttliche Subjekt bald als Vater, bald als Sohn (was hier wohl nicht im Sinne des Sabellius mit dem Logos schlechthin identificirt wird), bald als heiliger Geist in der heiligen Schrift redend eingeführt werde. Es kann daher wohl der Logos als eines dieser drei *πρόσωπα* betrachtet werden. Ferner beginnt nach der Lehre des Sabellius mit dem *πλαιύνεσθαι* des *ὄν* das Uebergehen aus der Monas zur Trias. Das *πλατύνεσθαι* ist aber mit der Erzeugung des Logos nothwendig gesetzt. Hier muß also auch ein Auseinandergehen der *πρόσωπα* schon mit gesetzt seyn. Und wenn der Begriff vom Logos die allgemeine Sphäre, welcher alle drei *πρόσωπα* angehören, bezeichnen sollte, würde es dazu nicht passen, daß der Logos und der Sohn Gottes Correlatbegriffe sind und die Incarnation gerade dem Logos zugeschrieben wird.

1) *Τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν.* Athanas. orat. IV. §. 11.

2) *Ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος, καὶ προελθόντος αὐτοῦ ἐσμέν.* Athanas. orat. IV. §. 25. — oder: *Δι᾽ ἡμᾶς γεγέννηται, προεβλήθη.* L. c. §. 11. Einen andern Sinn würden diese Worte geben, wenn man sie auf die *καινὴ κτίσις* beziehen und von der Menschwerdung des Logos verstehen wollte. Aber so wie sie lauten, und der Anführung des Athanasius zufolge, sind sie doch am natürlichsten auf die angegebene Weïse zu verstehen.

barungskraft, den Logos, von sich ausgehen lasse und sie wieder an sich ziehe, wie die Sonne ihre Strahlen, daß die Engelerscheinungen und die Theophanieen im alten Testamente nichts Andres seyen, als verschiedene vorübergehende Erscheinungsformen dieser Einen Gotteskraft [1]). Aehnlich dachte Sabellius über die Theophanie in der Erscheinung Christi. Er bediente sich desselben Bildes, Gott habe die Kraft des Logos, wie einen Strahl von der Sonne, von sich ausgehen lassen und ihn wieder an sich gezogen [2]).

Wo sich Sabellius streng [3]) nach seinem Systeme ausdrückte, wandte er den Namen Sohn Gottes auf die aus der Hypostasirung des Logos hervorgegangene Persönlichkeit an. Der Logos an sich ist nur Logos, erst mit seiner Vermenschlichung entsteht der Sohn Gottes [4]). Wenn nun dies die ursprüngliche Lehre des Sabellius war, daß der Name Sohn Gottes nicht auf den Logos an sich, sondern nur auf Christus anzuwenden sey, so erklärten die Anhänger dieser Lehre sich, wie Athanasius anführt, dabei noch verschieden über die Beziehung dieses Namens. Entweder wurde gesagt: nicht der Logos, sondern der Mensch, den er trug, sey der eingeborene Sohn Gottes [5]), oder beides zusammengenommen, das, was aus der Verbindung der menschlichen Natur mit dem Logos hervorgegangen, sey der Sohn Gottes [6]), oder der Logos selbst werde, insofern er auf die bemerkte Weise hypostasirt worden, Sohn Gottes genannt. Alle diese drei Ausdrucksweisen konnten wohl von Einem Systeme ausgehen. Vermöge jenes Begriffszusammenhanges konnte nun auch gesagt werden: nicht der Logos seinem Wesen nach, sondern nur in einer gewissen Beziehung werde Sohn Gottes genannt [7]).

Es geht aus dem ganzen Zusammenhange dieses Systems hervor, daß in demselben die Persönlichkeit Christi nicht als etwas

---

1) Dial. c. Tryph. Jud. f. 358: Wie das Licht von der Sonne aus- und in dieselbe wieder zurückgeht, *οὕτως ὁ πατὴρ, ὅταν βούληται, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾷν ποιεῖ καὶ, ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν.*

2) *Ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν.* Epiphan. haeres. 62.

3) Etwas Andres, wenn er, vielleicht der kirchlichen Terminologie sich mehr anbequemend, wie er von einer Zeugung des Logos redete, ihn in gewisser Beziehung auf uneigentliche Weise Sohn nennen mochte.

4) *Ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς· ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τότε ὠνομάσθαι υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱὸν, ἀλλὰ λόγον μόνον καὶ ὥσπερ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐκ ὢν πρότερον σὰρξ, οὕτως ὁ λόγος υἱὸς γέγονε, οὐκ ὢν πρότερον υἱός.* Athanas. orat. IV. §. 22.

5) *Τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐφόρησεν ὁ λόγος, αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ — τὸν μονογενῆ καὶ μὴ λόγον υἱόν:* L. c. §. 20.

6) *Συνημμένα ἀμφότερα υἱός.* L. c. §. 21.

7) *Κατ᾽ ἐπίνοιαν υἱὸν λέγεσθαι τὸν λόγον* Athanas. orat. IV. §. 8.

für die Ewigkeit Bestehendes, sondern nur als eine vorübergehende Erscheinung betrachtet werden konnte. Als das letzte Ziel setzte Sabellius dies, daß der Logos, nachdem er die nach seinem Bilde geschaffenen Seelen zur Vollendung geführt, wieder in sein ursprüngliches Seyn, zur Einheit mit dem Vater zurückkehren[1]), die *τριάς* wieder in die *μονάς* sich auflösen sollte[2]). Daraus folgt nothwendig, daß, wenn Alles zu diesem letzten Ziele gelangt ist, Gott die Kraft des Logos, welche zu einem selbstständigen persönlichen Daseyn hypostasirt worden, wieder in sich zurückzieht und somit dieses persönliche Daseyn selbst aufgehoben wird.

Es könnte aber die Frage entstehen, ob es nicht die Meinung des Sabellius war, daß, nachdem Christus sein Werk auf Erden vollbracht, mit seiner Erhebung zum Himmel Gott diesen von ihm ausgegangenen Strahl, durch dessen Einstrahlung die Persönlichkeit Christi gebildet worden, wieder in sich zurückziehen werde. Für diese Auffassung könnte die Art sprechen, wie Epiphanius die Lehre darstellt, daß, nachdem der Sohn Alles zum Heile der Menschheit vollbracht, er wieder in den Himmel emporgehoben worden, wie ein von der Sonne ausgegangener und in dieselbe zurückgegangener Strahl[3]). Die Vergleichung mit der bezeichneten Lehre einer jüdischen Sekte von den Theophanieen, für welche ein ähnliches Bild gebraucht wurde, könnte auch zur Bestätigung dieser Auffassung gereichen. Und man könnte sich einen solchen Zusammenhang der Begriffe denken, daß, nachdem Gott diese personbildende Kraft des Logos wieder in sich zurückgezogen, nun die Beseelung der selbstständigen Persönlichkeiten in den Gläubigen durch die göttliche Kraft in der Form des heiligen Geistes an die Stelle jener ersteren treten sollte. Wenn wir aber berücksichtigen, daß doch Sabellius die *ἐπίνοια* des Sohnes Gottes, welche der Logos angenommen hat, als etwas Fortdauerndes zu bezeichnen scheint, was erst aufhören soll, wenn dieser ganze *πλατυσμός*, durch welchen die Monas zur Trias geworden, nachdem der Zweck, zu dem Alles dienen sollte, erreicht worden[4]), ein Ende nehmen wird: so möchten wir vielmehr geneigt seyn, ihm die Meinung zuzuschreiben, daß erst mit der letzten Vollendung die Person Christi zu seyn aufhören sollte. Wenn auch Epiphanius es anders meinte, kann dies daher ge=

---

1) *Δι' ἡμᾶς γεγέννηται καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει, ἵνα ᾖ, ὥσπερ ἦν.* L. c. §. 12.

2) L. c. §. 25.

3) *Πεμφθέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε, ὥσπερ ἀκτῖνα καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς οὐρανὸν ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα, καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν.*

4) *Τῆς χρείας πληρωθείσης.* Athanas. orat. IV. §. 25.

kommen seyn, daß er das, was Sabellius vom letzten Ziele der Erlösung gesagt hatte, nicht ganz recht in dessen Sinne verstand [1]). So erklärt es sich, wie Sabellius in das Anathema über Diejenigen, welche nicht an den Vater, Sohn und heiligen Geist glaubten, einstimmen konnte [2]), indem er alle drei πρόσωπα als etwas bis zu jenem letzten Ziele Fortdauerndes betrachtete. Es kann nun noch die Frage entstehen, wie Sabellius, wenn er die Entwickelung der Monas zur Trias als etwas der Erscheinung des Christenthums Vorangehendes setzte, auf den heiligen Geist dies anwenden konnte, da doch nach seiner Meinung die Mittheilung des heiligen Geistes erst eine Folge der durch den hypostasirten Logos vollzogenen Erlösung ist. Aber wir werden wohl voraussetzen können, daß er eine gewisse Würksamkeit des göttlichen Geistes auch in der vorchristlichen Zeit, insbesondere im alten Testamente annahm und wir werden daher eine solche Verbindung der Ideen wohl bei ihm setzen können, daß, wie die Würkung des Logos an sich im alten Testamente [3]) zu der Würkung des Sohnes Gottes auf dem neutestamentlichen Standpunkte sich verhält, so die vorchristliche Würkung des göttlichen Geistes zu der durch die persönliche Erscheinung des Sohnes Gottes vermittelten Würkung desselben Geistes oder zu dem, was im engeren Sinne heiliger Geist zu nennen ist, sich verhalte. Wir werden hier vergleichen können, was wir oben [4]) über Diejenigen, welche den in den Aposteln würksamen heiligen Geist von dem Geiste Gottes in den Propheten unterschieden haben sollen, bemerkten. Und so erhält die Trias des Sabellius auch eine historische, auf das Successive sich beziehende Bedeutung. Auf dem gesetzlichen Standpunkte, wo eine trennende Kluft zwischen Gott und der Menschheit besteht, offenbart sich Gott als der Vater, und daneben findet nur im alten

---

1) Nach dieser Darstellung läßt es sich verstehen, wie Dionysius von Alexandria, Euseb. l. VII. c. 6, den Sabellius beschuldigt — vieler Lästerung Gottes des Vaters (wie dem Origenisten die Ausdrücke von einer Ausdehnung der göttlichen Monas zur Trias erscheinen mußten), eines großen Unglaubens in Beziehung auf den Mensch gewordenen Logos (insofern er denselben nur als eine vorübergehende Manifestation göttlicher Kraft ansah) und großer Unempfindlichkeit (ἀναισθησία) in Hinsicht des heiligen Geistes (weil er dessen Realität und Objektivität läugnete, nur einzelne vorübergehende Ausstrahlungen göttlicher Kraft daraus gemacht hatte).

2) Nach Arnobii conflictus cum Serapione. Bibl. patr. Lugd. T. VIII.

3) „In dem alten Testamente — sagte Sabellius — ist nur vom Logos, nicht vom Sohne Gottes die Rede" (μὴ εἰρῆσθαι ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ, ἀλλὰ περὶ λόγου), Athanas. orat. IV. §. 23, was auch wohl eine Differenz in der Erklärung alttestamentlicher Stellen voraussetzen läßt.

4) S. 318 A. 3. und die daselbst aus dem Kommentar des Origenes über den Brief an Titus angeführte Stelle.

Testamente die vorbereitende Würksamkeit des Logos und des Geistes statt, bis der Logos in Christo zum Sohne Gottes sich hypostasirt, und vermöge dieser innigen Vereinigung Gottes mit der Menschheit nun auch der Geist Gottes ein reales individuelles beseelendes Princip der von ihm angeeigneten menschlichen Persönlichkeiten wird [1]).

Als das letzte Ziel betrachtete also Sabellius die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit, daß Gott als der schlechthin Eine seyn sollte Alles in Allem, worauf er wahrscheinlich die Worte 1 Korinth. 15, 28 bezogen haben wird. Wie dachte er sich denn aber nun die Fortdauer des selbstständigen kreatürlichen Daseyns? Nahm er etwa an, daß zuletzt alles Daseyn, wie es durch die Vermittlung des Logos von Gott erzeugt worden, mit dem Aufhören dieser Vermittlung wieder in Gott zurückkehren, kein Daseyn außer ihm ferner bestehen werde? Da der christliche Glaube an ein persönliches ewiges Leben auf den Glauben an die ewige Dauer der Persönlichkeit Christi gegründet ist, so könnten wir schließen, daß, wie Sabellius Christi Persönlichkeit nur zu einer vorübergehenden Erscheinung machte, er von allem persönlichen Daseyn ähnlich gedacht habe. Und wer überhaupt nicht erkannt hat, daß alles persönliche Daseyn seinem Wesen nach nur etwas für die Ewigkeit Bestehendes seyn kann, wer sich dazu entschließen kann, irgend ein persönliches Daseyn, und zumal das vollendetste, nur für eine ephemere Erscheinung zu halten, dem wird es nahe liegen, über alles persönliche Daseyn ebenso zu urtheilen. Das pantheistische Element, welches in einer solchen Anschauungsweise liegt, kann ihn leicht weiter forttreiben. Athanasius erkannte diese Folgerungen, welche aus dem Systeme des Sabellius sich ergeben konnten [2]). Da aber er selbst, der heftige Gegner dieses Systems, dies nur als eine aus demselben sich ergebende Consequenz bezeichnet, keineswegs dem Sabellius als eine würklich von ihm vorgetragene Behauptung dies aufbürdet, so werden wir desto weniger berechtigt seyn, eine solche pantheistische Unsterblichkeitsläugnung, welche von den christlichen Zeitgenossen stärker würde gerügt worden seyn, ihm beizulegen. Immer aber bleibt eine merkwürdige geschichtliche Erscheinung diese erste einem pantheistischen Elemente wenigstens verwandte Gestaltung des Monarchianismus.

---

1) S. Theodoret. fab. haeret. II. c. 9.

2) *Εἰ ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος καὶ προελθόντος αὐτοῦ ἐσμεν, δῆλον ὅτι ἀναχωροῦντος αὐτοῦ εἰς τὸν πατέρα, οὐκέτι ἐσόμεθα.* Athanas. orat. IV. §. 25. *Παλινδρομοῦντος τοῦ λόγου, οὐχ ὑπάρξει ἡ κτίσις.* L. c. §. 12.

Wir bedürfen zwar keines Erklärungsgrundes von außen her, um ein solches System eines so spekulativen Geistes, wie wir ihn bei einem Sabellius wohl vorauszusetzen haben, daher abzuleiten. Da sich aber in diesem Systeme so manche Anklänge alexandrinisch-jüdischer Theologie bemerken lassen, so verdient ein Bericht des Epiphanius, welcher meint, daß Sabellius dies aus einem apokryphischen, aus derselben Quelle abzuleitenden Evangelium, dem *εὐαγγέλιον κατ᾽ Αἰγυπτίους*[1]) entlehnt habe, besondere Berücksichtigung.

In diesem Evangelium theilte Christus als Lehre esoterischer Weisheit seinen Jüngern über das Verhältniß der Monas zur Trias Aehnliches mit: „Wenn die Menge, die sich zur Anschauung der höchsten einfachen Einheit nicht erheben könne, Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist für verschiedene göttliche Wesen halte, so sollten sie aber erkennen, daß Vater, Sohn und heiliger Geist nur Eins seyen, nur drei verschiedene Offenbarungsformen des göttlichen Wesens“[2]). Auch die dem pantheistischen Elemente des Sabellianismus verwandte Lehre, daß alle Gegensätze sich zuletzt in die Einheit auflösen würden, scheint in diesem Evangelium vorgetragen worden zu seyn; denn Christus giebt auf die Frage der Salome, wann sein Reich kommen werde, die Antwort: „Wann Zwei wird seyn Eins, und das Aeußere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen, kein Männliches und kein Weibliches.“

1) Darstellung der evangelischen Geschichte nach egyptischer (alexandrinischer) Ueberlieferung.

2) Epiphan. haeres. 62. Von diesem Evangelium: *Ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς, τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.* Zur Erläuterung diene die Stelle Philo's de Abrahamo f. 367, wo gesagt wird, daß das *ὄν*, von dem seine beiden höchsten *δυνάμεις*, die *ποιητική* und die *βασιλική* ausgehen, nach dem verschiedenen Standpunkte der mehr oder weniger gereinigten Seelen als Eins oder als ein dreifaches erscheine. Wenn die Seele sich über die Offenbarung Gottes in der Schöpfung zur intellektuellen Anschauung des *ὄν* erhoben hat, so geht ihr die Dreiheit in die Einheit auf, sie schaut Ein Licht, von dem gleichsam zwei Schatten ausgehen, Gottes Wesen und jene beiden Würkungsweisen, nur Schatten, die von seinem überschwenglichen Lichte abfallen. *Τριττὴν φαντασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει, τοῦ μὲν ὡς ὄντος, τοῖν δ᾽ ἄλλοιν δυοῖν, ὡς ἂν ἀπαυγαζομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν.* Sodann: *Παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ τότε μὲν ἑνὸς, τότε δὲ τριῶν φαντασίαν· ἑνὸς μὲν, ὅταν ἄκρως καθαρθεῖσα ἡ ψυχὴ καὶ μὴ μόνον τὰ πλήθη τῶν ἀριθμῶν ἀλλὰ καὶ τὴν γείτονα μονάδος δυάδα ὑπερβᾶσα κτλ.* Es findet sich auch zwischen der Ausdrucksweise des Sabellius und derjenigen, welche der von einem jüdisch-christlichen Theosophen herrührenden Schrift, den Clementinen, eigen ist, eine auffallende Aehnlichkeit. Clementin. H. 16. c. 12: *Κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται.*

Bald nach dem Sabellius sehen wir durch den Paulus von Samosata, Bischof von Antiochia, den Monarchianismus in einer entgegengesetzten Form wieder erneut. Außer daß er die Logoslehre in sein System, nach demselben modificirt, mit aufnahm, hatte er wenig oder nichts Eigenthümliches, wodurch er sich von den Artemoniten, mit welchen er auch von den Alten verglichen zu werden pflegt, unterschied[1]). Merkwürdig ist aber der Gegensatz, welchen diese beiden Gestalten des Monarchianismus, mit denen der Entwickelungsprozeß der Trinitätslehre in dieser Periode schließt, im Verhältnisse zu einander bilden, sowohl in der eigenthümlichen Auffassung der Christologie, als in dem Ganzen der zum Grunde liegenden Geistesrichtung. Wenn in dem Sabellianismus das Menschliche und Persönliche in Christo nur zu einer vorübergehenden Erscheinungsform des Göttlichen gemacht wird, hebt hingegen die Lehre des Paulus von Samosata die menschliche Person Christi allein hervor und das Göttliche erscheint nur als etwas von außen her Hinzugekommenes. Wenn der Sabellianismus zu einem Gott und Welt vermischenden pantheistischen Elemente sich hinneigt, so erkennen wir in der Lehre des Paulus die eine unvermittelte Kluft zwischen Gott und der Schöpfung setzende, keine Wesens- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit zulassende Richtung des Deismus.

Der Logos — lehrte Paulus von Samosata — sey bei Gott nichts Andres als die Vernunft bei dem Menschen[2]), der Geist bei Gott nichts Andres als der Geist im Menschen. Wie er die Lehre von einem persönlichen Logos bestritt, so erklärte er sich auch gegen die Annahme einer Menschwerdung des Logos, einer wesentlichen Einwohnung desselben in der menschlichen Natur. Er wollte nur dies gelten lassen, daß die göttliche Vernunft oder Weisheit auf solche Weise, wie in keinem Andern, in Christo gewohnt habe und würksam in ihm gewesen sey[3]). Es ist aus der Art, wie er sich als Mensch unter dem göttlichen Einflusse

---

1) Baur, der mich dieser Behauptung wegen angreift, dient doch durch seine eigene Darstellung, wenn man dasjenige abzieht, was er selbst dazwischen redet, zur Bestätigung derselben.

2) *Ὥσπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος*, nach Epiphanius haeres. 67.

3) *Ἐνοικῆσαι ἐν αὐτῷ τὴν σοφίαν, ὡς ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ.* Er lehrte *οὐ συγγεγενῆσθαι τῷ ἀνθρωπίνῳ τὴν σοφίαν οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα·* die Worte des Paulus bei Leontius Byzantin. c. Nest. et Eutychen, welches Werk bisher nur in der lateinischen Uebersetzung bekannt geworden, das Fragment des Paulus griechisch aus den Handschriften der bodlejanischen Bibliothek zu Oxford in der Dissertation von Ehrlich: de erroribus Pauli Samosat. Lips. 1745. S. 23.

entwickelte [1]), abzuleiten, daß er durch seine Weisheit alle früheren Gottesgesandten überstrahlte. Deshalb, weil er, wie keiner der Propheten vor ihm, Organ der göttlichen Weisheit, die durch ihn sich offenbarte, war, ist er Sohn Gottes zu nennen. Dieser Paulus soll den Ausdruck: „Jesus Christus, der von hienieden kommt" (Ἰησοῦς Χριστὸς κάτωθεν), gebraucht haben, um dadurch anzuzeigen, daß nicht der Logos einen menschlichen Körper angenommen, sondern Christus als Mensch dieser besonderen Verbindung mit Gott vermittelst einer solchen Erleuchtung durch die göttliche Vernunft gewürdigt worden [2]), wie Paulus daher auch sagte, der göttliche Logos sey herabgekommen und habe auf Christus eingewürkt und sich wieder zum Vater erhoben [3]). Obgleich nach dieser Lehre Christus als bloßer Mensch betrachtet wurde, so scheint Paulus ihn doch, den biblischen und kirchlichen Ausdrücken sich anschließend, in einem nicht genauer bestimmten uneigentlichen Sinne Gott genannt zu haben. Er bediente sich dann aber des Gegensatzes, daß er nicht von Natur Gott gewesen, sondern dies durch fortschreitende Entwickelung geworden sey [4]). Wenn er consequent nach seinem Systeme redete, bezog er gewiß den Namen Sohn Gottes nur auf Christus, den von Gott auf die bemerkte Weise besonders ausgezeichneten Menschen, und er hob daher immer hervor, daß er als solcher vor seiner Geburt nicht dagewesen sey, daß, wenn ihm ein Seyn bei Gott vor aller Zeit

1) Ich muß mit Baur darin übereinstimmen, daß sich kein genügender Grund für die Annahme findet, daß dieser Paulus Christi übernatürliche Erzeugung geläugnet habe.

2) S. den Synodalbrief bei Euseb. l. VII. c. 30.

3) Ἐλθὼν ὁ λόγος ἐνήργησε καὶ μόνον καὶ ἀνῆλθε πρὸς τὸν πατέρα, bei Epiphanius.

4) So stellt Athanasius de Synodis c. 4. die Lehre der Samosatenianer über Christus dar: Ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι αὐτόν. Diese Worte könnten allerdings so verstanden werden, daß Christus erst durch die sittliche Vollkommenheit, zu der er durch seine eigenen menschlichen Anstrengungen gelangte, zur göttlichen Würde sich erhoben habe. Doch wäre dies seine Meinung gewesen, so würde er wohl ähnlich, wie später die Socine, gesagt haben, daß Christus durch das, was er in seinem Leben auf Erden geleistet, sich vermöge seiner Verherrlichung zu solcher göttlichen Würde erhoben habe. Wir finden aber in dem, was sonst angeführt wird, keine Spur einer solchen durch den Paulus gemachten Scheidung zwischen dem, was Christus ursprünglich war und dem, was er durch seine eigenen Anstrengungen und sein eigenes Würken erst wurde. Es wird ja in seiner Lehre das, was er vor allen andern Menschen war, eben daraus abgeleitet, daß er von Anfang an unter dem besonderen Einflusse der göttlichen Vernunft oder Weisheit stand. Die προκοπή bildet hier nur den Gegensatz zu dem κατὰ φύσιν, zu dem ἄνωθεν, entspricht dem κάτωθεν, ähnlich wie er, der kirchlichen Terminologie sich anbequemend, gesagt haben soll: Θεὸς ἐκ τῆς παρθένου, θεὸς ἐκ Ναζαρὲθ ὀφθείς. Athanas. c. Apollinar. l. II. §. 3.

beilegt werde, dies nur von einem Seyn in der Idee der göttlichen Vernunft, in der göttlichen Vorherbestimmung zu verstehen sey [1]). Daher er, wenn seine Gegner, mehr aus dem Zusammenhange ihrer als seiner Ideen, ihn beschuldigten, daß er zwei Söhne Gottes annehme, dagegen behaupten konnte, daß er nur von Einem Sohne Gottes wisse [2]). Es kann aber seyn, daß, wo es sein Interesse war, der kirchlichen Terminologie sich anzubequemen, er auch den Ausdruck von einer Erzeugung des Logos in seinem Sinne gebrauchte, darunter nichts Andres verstehend als das Hervortreten des Logos zu einer gewissen Würksamkeit nach außen, den Anfang seines schöpferischen Handelns, was unter dem Namen des *λόγος προφορικός* bezeichnet zu werden pflegte [3]).

Von dem Charakter dieses Mannes machen die Bischöfe und Geistlichen, welche auf einer Synode seine Lehre verdammten, eine sehr ungünstige Schilderung [4]); sie stellen ihn als einen hochmüthigen, eiteln, habsüchtigen, gern um weltliche Händel sich bekümmernden Mann dar. Freilich verdienen Gegner, und zumal so leidenschaftliche Gegner, wenig Glauben in ihren Beschuldigungen, aber diese enthalten doch zu viele specielle Züge, als daß wir sie für ganz aus der Luft gegriffen halten sollten, und leider stimmt diese Schilderung mit dem, was wir schon sonst von den Bischöfen der großen Hauptstädte, wie Antiochia (die große Hauptstadt des östlichen römischen Asiens), hören, wohl überein [5]). Damals

---

1) In dem von Turrian herausgegebenen Synodalbriefe an Paulus von Samosata bei Mansi Concil. I. f. 1034, dem einzigen zuverlässigen unter den von ihm über diese Verhandlungen bekannt gemachten Aktenstücken, wird diese Antithese aufgestellt, daß der Sohn Gottes *πρὸ αἰώνων οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει* da gewesen sey; daraus kann man also schließen, daß Paulus das Gegentheil lehrte: *Τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ προγνώσει κτλ.* Was auch durch die Darstellung des Athanasius bestätigt wird, der von der Christologie des Paulus sagt: *Λόγον ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖ, τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα, τῇ δὲ ὑπάρξει ἐκ Ναζαρὲτ ἀναδειχθέντα.* c. Apollinar. l. II. §. 3.

2) *Μὴ δύο ἐπίστασθαι υἱούς.* Leont. Byzant.

3) Dafür spricht die Antithese in dem angeführten Synodalschreiben: *Διὰ τοῦ λόγου ὁ πατὴρ πάντα πεποίηκεν, οὐχ ὡς δι' ὀργάνου οὐδ' ὡς δι' ἐπιστήμης ἀνυποστάτου, γεννήσαντος μὲν τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὡς ζῶσαν ἐνέργειαν καὶ ἐνυπόστατον.* Daraus läßt sich schließen, daß Paulus von einer *σοφία, ἐπιστήμη ἀνυπόστατος*, gesprochen und unter der *γέννησις* des *λόγος* nichts anders als eine *ἐνέργεια ἀνυπόστατος* des schaffenden Gottes verstanden hat. Doch folgt nicht sicher daraus, daß er selbst auch den Ausdruck einer *γέννησις* gebrauchte.

4) Euseb. l. VII. c. 30.

5) S. was Origenes sagt in Matth. f. 420 ed. Huet, oder Vol. IV. T. XVI. §. 8. p. 24 ed. Lomm.: „Wir, die wir entweder nicht verstehen, was die Lehre Jesu hier will, oder so nachdrucksvolle Ermahnun-

herrschte in diesen Gegenden Zenobia [1]) als Königin des Reiches von Palmyra, welche eine Freundin des Judenthums gewesen seyn soll [2]). Man beschuldigt den Paulus, daß er eben um die Gunst jener Königin sich zu erwerben, die Lehre von Christo auf eine der jüdischen Denkart gefälligere Weise einzukleiden gesucht habe; aber es fehlt der Beweis für eine solche Beschuldigung, es bedarf durchaus keines solchen Erklärungsgrundes, und zur Rechtfertigung des Mannes gereicht die Vestigkeit in seiner Ueberzeugung, die auch nach Veränderung der politischen Umstände sich bewährte. Eher könnte der Umgang mit Juden in der Umgebung der Königin, bei der Paulus, weil er ein Mann des Hofes war, viel galt, auf diese Richtung seiner dogmatischen Denkart eingewürkt haben, obgleich auch dies nicht nothwendig angenommen zu werden braucht. Es kann auch seine eigenthümliche dogmatische Denkart dazu beigetragen haben, ihm die Gunst jener Königin zu verschaffen. Er benutzte nun die Verbindung mit seiner mächtigen Gönnerin, um Einfluß und Ansehn in weltlichen Dingen zu gewinnen und großen Staat zu machen. Er hatte — was den wenigstens in der abendländischen Kirche schon öffentlich ausgesprochenen Kirchengesetzen (s. oben) durchaus zuwider war — ein schwer mit dem bischöflichen Berufe zu vereinigendes obrigkeitliches Amt [3]). Zu Antiochia scheint schon vom Theater und von den Prunkschulen der Rhetoren der profane Gebrauch, durch den man die Kirchenlehrer mit den Schauspielern und Prunkrednern in eine Klasse setzte, in die Kirchen übergegangen zu seyn, daß man den Predigern durch Wehen mit den Tüchern, Ausrufungen und Händeklatschen Beifall bezeugte. Der eitle

---

gen des Heilandes verachten, wir sind von der Art, daß wir zuweilen auch den Staat der schlechten Machthaber unter den Heiden übertreffen und fast eine Leibwache wie die Kaiser haben wollen und uns besonders den Armen furchtbar und unzugänglich machen. Und man kann in vielen sogenannten Kirchen, und zumal denen der größeren Städte, solche Vorsteher der Gemeinde Gottes finden, welche auch die Besten unter den Jüngern Jesu nicht als ihres Gleichen anerkennen wollen. *Μηδεμίαν ἰσολογίαν ἐπιτρέποντας ἔσθ' ὅτι καὶ τοῖς καλλίστοις τῶν Ἰησοῦ μαθητῶν, εἶναι πρὸς αὐτούς.*

1) Gattin des römischen Feldherrn Odenatus, welcher von dem römischen Reiche sich unabhängig gemacht hatte.

2) *Ἰουδαια ἦν Ζηνοβία καὶ Παύλου προέστη τοῦ Σαμοσατέως.* Athanas. hist. Arianor. ad Monachos §. 71.

3) Das Amt eines Ducenarius procurator (nicht zu verwechseln mit dem Ducenarius judex), daher so genannt, weil die Besoldung zweihundert Sestertia betrug. S. Sueton. Claudius c. 24; Cyprian. ep. 68. Möglich wäre es immer, daß er dies Amt schon hatte, als er zum Bischof gewählt wurde; dann würden freilich die Bischöfe zugleich sich selbst anklagen, daß sie eine solche Verletzung der Kirchengesetze geduldet hatten.

Paulus sah dies gern; die Bischöfe, die ihn anklagten, erkannten aber wohl, daß dies der Würde und Ordnung, welche im Hause Gottes herrschen sollte, zuwider sey. Die seit dem zweiten Jahrhundert gebräuchlichen Kirchenlieder verbannte er als eine Neuerung, indem er wahrscheinlich von dem Grundsatze ausging, welcher auch von Anderen späterhin aufgestellt wurde, daß in der Kirche nur aus der heiligen Schrift genommene Stücke gesungen werden sollten; er ließ daher statt jener Kirchenlieder wahrscheinlich nur Psalmen gebrauchen. Nicht genug begründet ist die Vermuthung, daß Paulus dies gethan haben sollte, um seiner Gönnerin, der Zenobia, als einer Jüdin, zu huldigen. Wahrscheinlicher ist es, daß, da Paulus wohl wissen konnte, wie tief sich der Inhalt der Kirchenlieder den Gemüthern einprägt, er mit jenen alten Lobliedern auf Christus, als den menschgewordenen Logos, zugleich ihren Inhalt aus den Herzen zu verbannen hoffte. Wenn erzählt wird, daß der Mann, welcher die zur Bezeichnung Christi gebrauchten Ausdrücke so sorgfältig abwog, es recht gern sah, daß in Gedichten und Prunkreden an heiliger Stätte in übertriebenen Ausdrücken ihm selbst Weihrauch gestreut, daß er in schwülstiger rhetorischer Sprache ein vom Himmel herabgekommener Engel genannt wurde, so kann man eine solche Beschuldigung aus dem Munde heftiger Gegner zwar nicht für ganz zuverlässig ausgeben, aber man hat auch durchaus keinen Grund, sie geradezu für falsch zu erklären.

Es scheint die Absicht des Paulus von Samosata gewesen zu seyn, seine eigenthümliche Christologie allmählig in das Bewußtseyn seiner Gemeinde einzuführen. Dazu dienten die Veränderungen, welche er mit den Kirchenliedern vorgenommen haben soll, und er wußte, wie wir an einzelnen Beispielen gesehen haben, die kirchliche Terminologie nach seinem Sinne zu deuten. Daher konnte es schwer werden, ihn einer Irrlehre zu überführen, und erst nach mehreren vorhergegangenen vergeblichen Verhandlungen gelang es auf einer im J. 269 versammelten Synode besonders einem geschickten Dialektiker, dem Presbyter Malchion[1]), ihn zur offenen Aufdeckung seiner Ueberzeugung zu bringen. Er wurde entsetzt und sein Amt einem Andern übergeben; da er aber eine Parthei für sich hatte und durch die Zenobia begünstigt wurde, konnte man nicht eher durchdringen, als bis dieselbe im J. 272

1) Aus den Ausdrücken des Eusebius, obgleich sie Theodoret, dem sie wohl anstößig erschienen, anders erklärte, muß man schließen, daß auch dieser Geistliche noch das zu seinem geistlichen Berufe nicht wohl passende Nebenamt eines Rhetors verwaltete.

durch den Kaiser Aurelius besiegt worden war. Dieser ließ den römischen Bischof entscheiden [1]).

Während nun in der orientalischen Kirche der Gegensatz mit der monarchianischen Richtung, welche die Einheit in der Trias auf einseitige Weise hervorhob, darauf einwürkte, daß die Unterschiede und Abstufungen desto schärfer bezeichnet wurden, das durch den Origenes vester ausgebildete Subordinationssystem desto schroffer hervortrat, gestaltete sich nach und nach ein ganz anderes Verhältniß in der abendländischen Kirche, was wir nun näher betrachten wollen.

Wie die Auffassung derselben christlichen Wahrheit nach der Verschiedenheit der geistigen Bildung sich verschieden gestalten kann, erkennen wir, wenn wir den Tertullian mit dem Origenes vergleichen. Dem an sinnliche Vorstellungen von dem göttlichen Wesen gewohnten Tertullian konnten hier die Schwierigkeiten nicht aufstoßen, welche dem philosophischen Geiste des Origenes entgegentraten. Er konnte es sich nach seinem sinnlichen Emanationsbegriffe recht gut anschaulich machen, wie die Gottheit aus ihrer eigenen Substanz ein Wesen hervorgehen läßt, das dieselbe Substanz, nur in geringerem Maaße besitzt, ähnlich wie der Strahl sich zur Sonne verhält. Er behauptet daher Ein göttliches Wesen, an welchem drei innigst zusammenhangende Personen in einer gewissen Abstufung Theil haben [2]).

Der Sohn ist von dem Vater in Beziehung auf das göttliche Wesen der Zahl nach nicht verschieden, insofern dasselbe Wesen Gottes auch in dem Sohne ist; aber wohl dem Maaße nach als ein geringerer Theil der allgemeinen Masse des göttlichen Wesens [3]). So wurde es in der abendländischen Kirche die herrschende Auffassungsweise: Ein göttliches Wesen in dem Vater und Sohn; aber dabei eine Subordination in dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater. Hier waren einander widerstreitende Elemente, der Entwickelungsprozeß mußte entscheiden, welches von beiden das Uebergewicht gewinnen sollte. Und dies machte nun den Unterschied zwischen beiden Kirchen, daß, wenn in der orientalischen die Hervorhebung der Unterschiede in der Trias das Bewußtseyn der Einheit nicht aufkommen ließ, in der abendländischen hingegen die einmal ausgesprochene Wesenseinheit das subordinatianische Element immer mehr in den Hintergrund treten ließ.

So hatte sich hier von selbst aus der Verschiedenheit des

1) S. Bd. I., S. 179.
2) Una substantia in tribus cohaerentibus.
3) Deus de deo, modulo alter, non numero. Adv. Praxeam.

dogmatischen Entwickelungsprozesses in beiden Kirchen ein Gegensatz herausgebildet, wie sich dies darin zu erkennen giebt, wenn das erwähnte Concil zu Antiochia im J. 269 durch die Polemik gegen den Monarchianismus sich bewegen ließ, den Ausdruck „ὁμοούσιον", welcher der abendländischen Lehrformel von der una substantia entspricht, zu verdammen [1]). Und wir sehen auch in noch einer andern merkwürdigen Erscheinung ein Vorzeichen der Lehrstreitigkeiten, welche im vierten Jahrhundert aus diesem so vorbereiteten Gegensatz zwischen beiden Kirchen hervorgingen [2]).

Weil die Lehre des Sabellius und die Art, wie er die kirchliche Terminologie nach seinem Systeme ausdeutete, unter den Bischöfen jener Gegend Eingang fand, glaubte der Bischof Dionysius von Alexandria, da jener ganze Kirchensprengel seiner Oberaufsicht unterworfen war, sich verpflichtet, einen Hirtenbrief gegen jene umsichgreifenden Lehren zu erlassen [3]). Der Gegensatz mit der sabellianischen Hypostasenverläugnung trieb ihn, die Hypostasenunterscheidung und daher auch den Subordinatianismus schroffer auszusprechen, als er es ohne einen solchen Gegensatz gethan haben würde. Er bediente sich mehrerer Ausdrücke, welchen nachher der Arianismus sich anlehnen konnte. Er hob es hervor, daß der Sohn Gottes durch den Willen des Vaters sein Daseyn empfangen, nannte ihn im Verhältnisse zu demselben ein ποίημα und bediente sich mancher auffallender Vergleichungen, um das untergeordnete Verhältniß desselben zum Vater zu bezeichnen. Er soll, um es stark zu betonen, daß der Sohn Gottes von dem Vater sein Daseyn empfangen habe, solche Ausdrücke, welche nachher die Losungsworte des Arianismus wurden, gebraucht haben: er war nicht da, bevor er erzeugt wurde, es war ein Moment, da er noch nicht war [4]). Auch er erklärte sich gegen das Homousion.

---

1) S. z. B. Athanas. de Synod. §. 43; Hilar. de Synod. §. 86.

2) Da sich dies aus dem Lehrbegriffe der alexandrinischen Schule so natürlich erklären läßt, und auch die gegen diesen kirchlichen Ausdruck von dem Concil vorgebrachten Gründe ganz demselben entsprechen, so wird diese Nachricht schon dadurch wahrscheinlich. Die Arianer, von welchen dieselbe herrührt, sind zwar in dieser Hinsicht verdächtige Zeugen, aber, daß ihre eifrigen Gegner, Athanasius, Hilarius von Poitiers und Basilius von Cäsarea, welche dieselbe aus ihrem Munde anführen, ihr doch nicht widersprechen, kann als Beglaubigung der Wahrheit gelten.

3) Der Brief an den Ammonius und Euphranor, von dem uns in der Schrift des Athanasius über die Lehre des Dionysius Bruchstücke erhalten worden.

4) Athanas. de sententia Dionysii §. 14. Um das οὐκ ἀεὶ ἦν stark zu betonen, soll er gesagt haben: Οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ, ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Als Schüler des Origenes konnte er sich wohl auf die letzte Weise ausdrücken, um einen Anfang des Daseyns, aber keinen zeit-

Solche, denen diese Ausdrücke des Dionysius als eine Beeinträchtigung der göttlichen Würde Christi erschienen, trugen ihre Klagen dem Bischof Dionysius von Rom vor, und dieser wurde dadurch veranlaßt, eine Schrift zu verfassen [1]), in welcher er das in der abendländischen Kirche bereits ausgebildete System von der Wesenseinheit, aus dem schon alles Subordinatianische fast getilgt worden [2]), den verschiedenen Richtungen der orientalischen Kirche entgegenstellte. Außer den Sabellianern bestreitet er zwei andere Richtungen. Er sagt, er habe gehört, daß manche unter ihren Lehrern [3]) in den dem Sabellianismus diametral entgegengesetzten Irrthum des Tritheismus verfallen wären [4]), so daß sie die heilige Einheit in drei einander ganz fremde und von einander ganz getrennte Hypostasen zerspalten hätten. Doch können wir es mit der ganzen Gestalt der christlichen Anschauungsweise unter den Orientalen schwerlich zusammenreimen, daß jene Lehrer würklich drei gleich ursprungslose, in keiner Beziehung zu einander stehende Wesen angenommen haben sollten — und der römische Dionysius folgte hier ja auch nur den Berichten Anderer, welche die Erklärungen jener Lehrer so deuteten. Wahrscheinlich mögen sie, im Gegensatze mit dem Sabellianismus die Hypostasen schroff auseinanderhaltend, nur so sich ausgedrückt haben, daß ein Schein für jene Anklage entstehen konnte. Als die dritte unter den irrthümlichen Auffassungen nannte der römische Dionysius eben jene, nach welcher der Sohn Gottes als ein Geschöpf betrachtet und ein Anfang des Daseyns ihm zugeschrieben wurde, jene Irrlehre, welche man bei dem alexandrinischen Dionysius finden wollte. Hätte derselbe nun den Gegensatz in dieser Lehre, der zwischen ihm und dem römischen Dionysius würklich stattfand, vestgehalten, die Differenzen zwischen seiner und der römischen Lehrweise schärfer ausgesprochen und sie zu vertheidigen sich angelegen seyn lassen, so war die Lo=

---

lichen Anfang zu bezeichnen. Freilich aber können wir, da uns die Schrift des Dionysius nicht vollständig geblieben ist, doch nicht ganz sicher bestimmen, was seine eigentlichen Worte waren, um dies von dem, was man aus denselben ableiten zu können glaubte, zu unterscheiden.

1) *Ἀνατροπή*, von welcher Schrift in dem Buche des Athanasius über die Beschlüsse des nicenischen Concils Bruchstücke aufbewahrt worden.

2) Wir erkennen doch noch einen Rest des alten Subordinatianismus, wenn der Vater als die *ἀρχή* der Gott des Weltalls, der Allmächtige schlechthin genannt wird. *Τὴν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα, τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω, συγκεφαλαιοῦσθαι καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη.* Athanas. de decretis synodi Nicenae §. 26.

3) Seine Worte l. c.: *Πέπυσμαι εἶναι τινὰς τῶν παρ' ὑμῖν κατηχούντων καὶ διδασκόντων τὸν θεῖον λόγον ταύτης ὑφηγητὰς τῆς φρονήσεως.*

4) *Οἳ κατὰ διάμετρον ἀντίκεινται τῇ Σαβελλίου γνώμῃ.*

sung zu einer Streitigkeit, welche zu einer Spaltung beider Kirchen werden konnte, gegeben.

Aber Dionysius handelte in dem über dogmatische Beschränktheit erhabenen Geiste, welcher von seinem großen Lehrer, Origenes, auf ihn übergegangen war. Die gemeinsame Grundlage des christlichen Glaubens galt ihm mehr als untergeordnete Differenzen, er suchte vielmehr das Bewußtseyn der Einheit zu erhalten, als das Trennende der Gegensätze hervortreten zu lassen. Ohne Empfindlichkeit gegen seine Ankläger, welche sich an einen der auswärtigen Bischöfe, die sich so gern zu Richtern über andere Kirchen aufwarfen, gewandt hatten, ohne Empfindlichkeit gegen den letzteren selbst, der mehr in einem richterlichen als kollegialischen Tone gesprochen zu haben scheint, suchte er mit Ruhe und Besonnenheit und ohne Verläugnung seiner Ueberzeugung die anstößig gefundenen Sätze aus dem Zusammenhange mit seinem ganzen Systeme so zu erklären, daß das Bedenkliche in denselben auch für den Standpunkt der römischen Kirchenlehre beseitigt werden sollte. Er erörterte auf origenistische Weise den Begriff von der ewigen Zeugung des Logos. Er wollte selbst das Wort ὁμοούσιον gelten lassen, insofern es nur dazu dienen sollte, die Wesensverwandtschaft zwischen dem Sohne Gottes und dem Vater zu bezeichnen und ihn von allen Geschöpfen zu unterscheiden, wenngleich er dies dagegen hatte, daß ein solches Wort bisher in der Kirche nicht gebräuchlich gewesen und in der heiligen Schrift nirgends vorkomme, was freilich noch keine genügende Einwendung gegen einen dogmatischen Ausdruck seyn kann, da die Veränderungen der allgemeinen dogmatischen Geistesentwickelung, neue in dieselbe eingreifende Irrthümer, auch neue Ausdrücke nothwendig machen können, und es nur darauf ankommen kann, daß der Begriff, welchen der dogmatische Ausdruck bezeichnen soll, sich aus der Schriftlehre ableiten lasse. Durch diese Selbstverläugnung des Dionysius war der Streit beigelegt und eine Spaltung, welche das Band der christlichen Gemeinschaft zerreißen konnte, verhütet[1]). Freilich vermochte diese praktische Einigung nicht für die Dauer zu würken. Die in dem dogmatischen Entwickelungsprozesse einmal hervorgetretenen Gegensätze mußten ihr Recht für das Denken immer wieder geltend machen und zur Ausgleichung in einer höheren Einheit hinstreben.

In der Lehre vom heiligen Geiste tritt das Mißverständniß zwischen dem Inhalt des christlichen Bewußtseyns und dem begrifflichen Ausdrucke desselben besonders stark hervor. In dem

1) S. die Bruchstücke des zweiten Briefes an den Bischof Dionysius unter dem Titel: Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία bei Athanasius de sententia Dionysii.

ersten jugendlichen Alter der Kirche, in welchem die Kraft des heiligen Geistes im Leben, als das neue schöpferische, umbildende Princip, sich so mächtig fühlen ließ, fehlte es doch noch so sehr daran, daß das Bewußtseyn dieses Geistes, als eines mit dem Wesen Gottes identischen, in der begrifflichen Auffassung durchgedrungen wäre.

Wenn wir die Monarchianer und den Lactantius [1]) ausnehmen, kam man darin überein, sich den heiligen Geist als ein persönliches Wesen zu denken. Der Begriff von seiner Realität und objektiven Wesenheit fiel in dem christlichen Denken mit dem Begriffe von seinem persönlichen selbstständigen Daseyn zusammen. Die Consequenz ihres Subordinationssystems in der Logoslehre nöthigte aber die Kirchenlehrer, den heiligen Geist als ein dem Vater und Sohn untergeordnetes, das erste der vom Vater durch den Sohn hervorgebrachten Wesen sich zu denken, und wir werden in der orientalischen Kirche noch bis tief in das vierte Jahrhundert hinein diese Richtung des Denkens nachwürken sehen. Wenn man sich einerseits durch die Anforderungen des christlichen Bewußtseyns und der heiligen Schrift gedrungen fühlte, in dem heiligen Geiste etwas Ueberkreatürliches anzuerkennen, in ein näheres Verhältniß zu dem Sohne Gottes ihn zu stellen und der Trias ihn beizuordnen, von der andern Seite durch die Consequenz des Subordinatianismus dahin getrieben wurde, ihn als das erste der durch den Logos, durch den Gott Alles ins Daseyn gerufen, geschaffenen Wesen sich vorzustellen, so entstanden daher Widersprüche in dem von verschiedenen Voraussetzungen ausgehenden Denken, welche zu einer weiteren Fortbildung der Lehre Anstoß geben mußten, wie sich bei einem Justinus insbesondere ein solches Schwanken zwischen der Idee vom heiligen Geiste, als einem zur Trias gehörenden und einem den Engeln verwandten Geiste, bemerken läßt [2]). Auch bei

---

1) Der den heiligen Geist als die heiligende Kraft des Vaters und des Sohnes erklärt haben soll, eum vel ad Patrem referri vel ad Filium; et sanctificationem utriusque personae sub ejus nomine demonstrari. S. Hieronym. ep. 41. ad Pamach. et Oceanum.

2) Die Gründe, welche von katholischen und protestantischen Theologen gegen meine Erklärung der Aussprüche des Justinus über den heiligen Geist vorgebracht worden sind, können mich von derselben abzugehen nicht bewegen. S. die Literatur über diesen Streit in der durch ihre Vollständigkeit und Gründlichkeit ausgezeichneten Monographie über Justinus von Semisch, II. S. 318. Wenn man nachweisen wollte, daß Justin's Vorstellungen von dem Wesen der Engel und der Geschöpfe überhaupt mit jener Auffassung unvereinbar wären, so wird diese Einwendung durch das im Texte Bemerkte beseitigt. Einander widersprechende Momente können auf diesem Standpunkte der Lehrentwickelung nichts Befremdendes seyn, erscheinen vielmehr, wenn man nur nicht, zu alten dogmatischen Vorur-

dem Origenes erkennen wir beide zusammenkommende Elemente, die von dem unmittelbaren Inhalte des christlichen Bewußtseyns aus sich erzeugende gesunde christliche Anschauung und die zu demselben im Mißverhältnisse stehende spekulative Auffassung. Einerseits betrachtet er den heiligen Geist als den Stoff aller Gnadengaben, gewürkt von Gott, mitgetheilt durch Christus [1]), die Quelle der Heiligung in den Gläubigen, und dann bezeichnet er ihn doch nur als das erste von dem Vater durch den Sohn erzeugte Wesen, dem nicht allein das Seyn, sondern auch Weisheit und Heiligkeit

---

theilen zurückkehrend, das Wesen des geschichtlichen Entwickelungsprozesses wieder verkennt (wozu freilich eine gewisse beschränkte und beschränkende kirchliche Richtung, die ich jedoch mehreren meiner Gegner nicht zuschreiben kann, geneigt ist), als etwas durchaus Natürliches. Aus demselben Grunde muß ich gegen das protestiren, was Semisch als Beweis gegen meine Auffassung geltend macht, wenn er sagt: „Doch widerstrebt keine Vorstellung dem biblischen Standpunkte und Gemeingefühle der alten Kirche so sehr, als diese." Aber was den biblischen Standpunkt betrifft, so kann von demselben hier gar nicht die Rede seyn. Der Inhalt des göttlichen Wortes mußte in seinem Entwickelungsprozesse für das menschliche Denken mannichfache Vermittlungen hindurchgehen. Auch der Standpunkt des Justinus bildet eine so geschichtlich bedingte Vermittlung, und was das christliche Gemeingefühl betrifft, so erkennen wir freilich ein solches, durch welches die Kirche aller Jahrhunderte zusammenhangt; aber dieses Gemeingefühl fand nicht sogleich seinen entsprechenden Ausdruck in der begrifflichen Entwickelung. Von den beiden Stellen des Justinus, auf die es hier ankommt, ist die eine, wo Justinus die Aufzählung der Gegenstände religiöser Verehrung bei den Christen der Anklage der *ἀθεότης* entgegenstellt, Apol. II. f. 56: *Ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.* Semisch behauptet nun, es sey den Gesetzen der Sprache und der Logik durchaus zuwider, das *ἄλλων* auf das Nachfolgende zu beziehen. Aber es fragt sich nur, ob sich nicht doch bei einem Schriftsteller, wie Justinus, eine solche Nachlässigkeit des Styls annehmen läßt. Wenn man mit Semisch die Stelle so auffaßt, daß Justinus bei dem *ἄλλων* an Christus gedacht und das Wort *ἄγγελος* in einem allgemeineren (Bote Gottes) und engeren Sinne (Engel) zugleich verstanden habe, bleibt es doch immer etwas sehr Hartes, was man sich bei einem andern Schriftsteller nicht erlauben dürfte. Uebrigens, wie man auch das *ἄλλων* sich erklären möchte, was keineswegs für die ganze Auffassung das Entscheidende ist, immer würde doch diese Zusammenstellung sich am besten aus der Verbindung, welche zwischen den Begriffen vom heiligen Geiste und von den Engeln stattfand, erklären. Auf keinen Fall aber kann ich dem Herrn Semisch einräumen, daß Justinus unter dem Engel Gottes, der durch Christus zur Hülfe uns gesandten Macht (Dial. c. Tryph. f. 344), etwas Andres, als den heiligen Geist verstanden haben könnte. Die Beziehung der Stelle auf Sachar. 3 thut hier gar nichts zur Sache, beweist aber eher für, als gegen die Nothwendigkeit dieser Auslegung. Nach der eigenthümlichen dogmatischen Ausdrucksweise des Justinus ist es durchaus unmöglich, darunter nur die durch Christus verliehene sittliche Kraft zu verstehen.

1) *Ὕλη τῶν χαρισμάτων, ἐνεργουμένη ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένη ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ.* In Joann. T. II. §. 6.

erst durch den Sohn mitgetheilt wird, in allen diesen Beziehungen von ihm abhängig [1]).

Es ist noch bemerkenswerth, daß in dem Streite mit den Monarchianern die Lehre vom heiligen Geiste zuerst gar nicht berührt wurde, ein Beweis davon, wie wenig man sich noch mit der genaueren Bestimmung dieser Lehre beschäftigt hatte, wie sehr das Moment derselben gegen die Bedeutung der Logoslehre zurücktrat. Zu der Geistesrichtung der Patripassianer paßte es ganz, Alles auf den ungetheilten Gott Vater in Christo zu beziehen und den heiligen Geist nur als dessen Würksamkeit zu betrachten. Da die Lehre vom heiligen Geiste in dem ausgebildeten montanistischen Systeme einen so bedeutenden Platz einnahm, konnten daher die Verhandlungen mit den Anhängern derselben genauere Untersuchungen dieser Lehre veranlassen, wie wir wissen, daß Clemens von Alexandria, in dessen uns erhaltenen Schriften sich keine spekulative Bestimmung über dies Dogma findet, in seinem auf den Streit mit den Montanisten sich beziehenden Werke von der Prophetie (*περὶ προφητείας*) sich auch mit einer genaueren Entwickelung der Lehre vom heiligen Geiste beschäftigen wollte [2]). So war Sabellius der Erste, der in seiner monarchianischen Lehre auch den Begriff des heiligen Geistes aufnahm. Auch in diesem Dogma sehen wir durch den ausgebildeten Begriff von der Einen Substanz in der abendländischen Kirche das Element des Subordinatianismus immer mehr überwunden, wie dies besonders in dem Briefe des römischen Bischofs Dionysius an den alexandrinischen (s. oben) sich zu erkennen giebt [3]).

Von der Lehre von Gott (der Theologie im engeren Sinne des Wortes) gehen wir über zur **Lehre von der menschlichen Natur** (der Anthropologie), welche beiden Lehren in der eigenthümlich christlichen Auffassung genau mit einander zusammenhangen, wie beide durch ihr besonderes Verhältniß zu der Erlösungslehre, dem Mittelpunkte des Christenthums, ihre eigenthümlich christliche Bedeutung erhalten. Aus der Lehre von der

---

1) *Οὐ χρήζειν ἔοικε τὸ ἅγιον πνεῦμα, διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι καὶ λογικὸν καὶ δίκαιον καὶ πᾶν ὁτιποτοῦν χρὴ αὐτὸ νοεῖν τυγχάνειν κατὰ μετοχὴν τῶν προειρημένων Χριστοῦ ἐπινοιῶν.* L. c.

2) Der heilige Geist als etwas Uebernatürliches, zu den ursprünglichen Anlagen der Seele Hinzugegebenes: *Ἡμεῖς μὲν τῷ πεπιστευκότι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα φαμὲν, — ἀλλ' οὐχ ὡς μέρος θεοῦ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὸ πνεῦμα· ὅπως δὲ ἡ διανομὴ αὕτη καὶ ὅ,τι ποτέ ἐστι τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν τοῖς περὶ προφητείας κἀν τοῖς περὶ ψυχῆς ἐπιδειχθήσεται ἡμῖν.* Strom. l. V. f. 590; l. IV. f. 511.

3) *Ἐμφιλοχωρεῖν τῷ θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα.* De decretis Synodi Nicenae §. 25.

Heiligkeit Gottes geht ein ganz anderer Begriff von dem Bösen, als der in der Denkweise des Alterthums gegebene, hervor und schon dies hat den größten Einfluß auf die Anthropologie.

Ferner setzt die Erlösung, an welcher die ganze Menschheit Theil zu nehmen bestimmt ist, einerseits voraus das Bedürfniß einer solchen in allen Menschen, das Gefühl der eigenen sittlichen Unzulänglichkeit, des innern Zwiespaltes, der von Gott trennenden Sünde und Schuld, von der andern Seite das Bewußtseyn der Erlösungsempfänglichkeit als etwas der menschlichen Natur Gemeinsames, vermöge welcher die Erlösung in der That der freien Selbstbestimmung ihren Anschließungspunkt finden kann. Beides hangt genau zusammen; denn aus der Empfänglichkeit entwickelt sich das Bedürfniß, und das Bedürfniß ohne Empfänglichkeit wäre eine Lüge der Natur. Das Bewußtseyn der Sünde und Schuld, welches der Erlösungsbedürftigkeit entspricht, setzt ja auch etwas Gottverwandtes, über Naturnothwendigkeit Erhabenes, das Wesen einer freien Selbstbestimmung des Geistes, ohne welches Sünde und Schuld nicht stattfinden kann, voraus. Von beiden Seiten stellte der Standpunkt der alten Welt dem Christenthume sich entgegen. Von der einen Seite die sittliche Selbstgenugsamkeit[1]), welche in dem Stoicismus auf ihrem Gipfelpunkte sich uns darstellt, das Selbstgefühl, von welchem der ethische Begriff einer *μεγαλοψυχία* ausging, von welchem die christliche Demuth als eine Herabwürdigung seiner selbst erschien; von der andern Seite der Gesichtspunkt, welcher den Menschen von einer Naturnothwendigkeit abhängig machte, das Böse als etwas in einer solchen Begründetes betrachten ließ, von welchem Gesichtspunkte aus wohl der Begriff sittlicher Unvollkommenheit, aber nicht der Begriff der Sünde Raum finden konnte. In der stoischen Lehre kommt beides zusammen, die Autonomie und Autarkie des Weisen und die Nothwendigkeit des Bösen zur Harmonie des Weltganzen. Wenngleich durch die platonische Philosophie in der ersten Beziehung[2]) der Gegensatz, in welchem der Standpunkt der alten Welt mit dem Christenthume steht, gemildert wird, so tritt er von der andern Seite desto stärker hervor, wenn alles Böse als etwas Unfreiwilliges betrachtet, aus einem Mangel der Erkenntniß, einem Uebergewicht des Natürlichen (der *ὕλη*) über das Vernünftige im Menschen, vermöge welchen Uebergewichts dieses Letztere noch nicht zu seiner freien Entwickelung gelangen kann, abgeleitet wird. Freilich sind hier in der Entwickelung des Pla=

---

1) Das horazische bonam mentem mihi ipse parabo.
2) S. über dies Verhältniß Bd. I. die Einleitung.

tonismus verschiedene Abstufungen zu unterscheiden, je nachdem entweder die consequente Anwendung und Durchführung der spekulativen Principien vorwaltet, wie bei einem Plotinos, oder das vorherrschend religiöse und sittliche Interesse, unabhängig von jenen Principien, einwürkt, wie bei einem Plutarch, welcher so nachdrücklich die sittliche Freiheit gegen jene Nothwendigkeitslehre der Stoiker vertheidigt. Wo aber auch dieser Begriff der Freiheit am stärksten hervorgehoben wurde, wie Aristoteles in der Bekämpfung des platonischen Princips von der Unfreiheit des Bösen dies gethan hat [1]), mußte man doch auf große Hindernisse stoßen, wenn man den Begriff der Freiheit auf das Leben anwenden wollte und eine unüberwindliche Naturanlage gewisser Völker, gewisser großer Klassen unter den Menschen, die über einen sehr niedrigen Grad der sittlichen Bildung sich nicht zu erheben vermöchten, wahrzunehmen glaubte. Diese Schranke konnte auch bei einem Aristoteles der Begriff der Freiheit nicht überwinden. Es konnte dieselbe erst dann beseitigt werden, wenn die Macht des Bösen in der Menschheit überhaupt als etwas nicht Ursprüngliches, sondern etwas selbst erst aus einem ursprünglichen Akte der Freiheit Abzuleitendes erkannt und eine Macht, durch welche alle jene Differenzen ausgeglichen und dasselbe göttliche Leben Allen mitgetheilt werden konnte, in die Menschheit eingeführt wurde. Mit dem Siege über das Naturprincip und über den Aristokratismus des Alterthums konnte auch erst der Begriff von der sittlichen Freiheit, als einem der menschlichen Natur angehörenden Vermögen, zu seinem vollen Rechte gelangen.

Wie also das Christenthum durch die Lehre von einem Urstande und einer freiwilligen Abweichung des Menschen von demselben in der ethischen und anthropologischen Anschauungsweise einen bedeutenden Umschwung hervorbrachte, so gehört noch dazu die Verbindung, in welche durch dasselbe die Anthropologie mit der Geisterlehre (Pneumatologie) gesetzt wurde, insofern es das Wesen des Geistes, als Bild Gottes, als das Gemeinsame in dem Menschen und in allen Stufen der Geisterwelt, und eine darin begründete gemeinsame Bestimmung erkennen ließ, insofern es von der einen Seite in dem Reiche Gottes die alle Geister mit einander verbindende Gemeinschaft Eines göttlichen Lebens darstellte, von der andern Seite auch den Ursprung des ungöttlichen Lebens auf die erste That der Willkühr einer höheren Intelligenz zurück=

---

1) Wie er erkennt, daß auch die Bestimmtheit des Charakters, durch den der Mensch im Urtheilen und Handeln bestimmt wird, selbst ein Werk der Freiheit ist. *Ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν, τοιούτοις μὴ γενέσθαι, διὸ ἑκόντες εἰσίν.* Nicom. III. 7.

führte. Dies Letztere war auch besonders wichtig als Gegensatz gegen die heidnische Naturansicht von dem Bösen und gegen alle Richtungen, welche dasselbe als etwas in dem Organismus der menschlichen Natur, dem Zusammenseyn von Vernunft und Sittlichkeit, nothwendig Gegründetes betrachten ließen.

Wenn nun das Interesse des christlichen Glaubens die Verbindung der hier entwickelten Momente, alles Dessen, was sich auf die Erlösungsbedürftigkeit und was sich auf die Erlösungsempfänglichkeit bezieht, verlangt und das Auseinanderreißen dieser zusammengehörigen Momente das Häretische erzeugt, so war aber das Mehr oder Minder in dem Hervorheben des einen oder des andern dieser Momente theils durch die Gegensätze, theils durch die eigenthümliche Beschaffenheit der verschiedenen Richtungen des theologischen Geistes, welche wir früher geschildert haben, bedingt. Was das Erste betrifft, so kommt hier besonders der Gegensatz des Gnosticismus in Betracht. Gegen denselben brauchte man, wie aus der Darstellung der gnostischen Lehren erhellt, einen in der menschlichen Natur vorhandenen Zwiespalt und eine darin begründete Erlösungsbedürftigkeit nicht erst zu beweisen: sondern im Gegentheil, da von den Gnostikern ein ursprünglicher dreifacher Unterschied der menschlichen Naturen behauptet und die Empfänglichkeit für göttliches Leben nur bei einem Theile derselben anerkannt wurde, mußte die Erlösungsempfänglichkeit und das Vermögen der sittlichen Freiheit, das Vermögen zu glauben, als etwas Allen Gemeinsames dargethan werden. Das Interesse der Polemik gegen die Gnostiker ließ daher manche schroffe Einseitigkeiten, zu denen man späterhin durch Trennung der zusammengehörigen Momente des christlichen Bewußtseyns verleitet wurde, noch nicht hervortreten. Die Annahme einer die sittliche Freiheit gefährdenden Vorherbestimmung der Naturen wurde dadurch zurückgehalten. Solche Stellen des alten Testaments, wie von der Verhärtung Pharaos, welche späterhin Anschließungspunkte für eine solche Lehre gaben, welche aber von den Gnostikern als Anklagepunkt gegen den Gott des alten Testaments gebraucht worden, mußte man gegen sie zu vertheidigen und ihnen nachzuweisen suchen, daß diese Stellen einen mit der Liebe und Gerechtigkeit Gottes und der unvertilgbaren menschlichen Freiheit wohl zu vereinbarenden Sinn enthielten. So gehört es zu dem Eigenthümlichen des Standpunktes, den diese Periode in dem Entwickelungsprozesse der christlichen Glaubenslehre einnahm, daß man im Ganzen fern davon war, aus einzelnen dunkleren und schwierigeren Stellen der heiligen Schrift, wie jene, aus deren Vereinzelung die absolute Prädestinationslehre in späteren Zeiten

abgeleitet wurde, ein Lehrsystem sich zu bilden, welchem man alle andern religiösen Interessen und die ganze Analogie des biblischen Glaubens geopfert hätte [1]), daß man vielmehr von dem Grundsatze ausging, das, was man aus der Vergleichung der verschiedenen Stellen der heiligen Schrift als die überall zum Grunde liegende Gesammtlehre erkannte, vestzuhalten. Darin stimmten Diejenigen, welche an der Spitze der Kirchenleitung standen, mit einander überein und es waren nur Unwissende und Ungebildete und zugleich Anmaßende unter den Laien, welche geneigt waren durch Vereinzelung solcher Stellen zu schroffen dogmatischen Uebertreibungen sich fortreißen zu lassen [2]).

Zu dem Gemeinsamen in dem Gegensatze mit dem Gnosticismus gehört es ferner, daß, wenn die Gnostiker den Dualismus als einen ursprünglichen und absoluten betrachteten und den Zwiespalt als etwas im Entwickelungsprozesse des Daseyns Nothwendiges, das einmal hervortreten mußte, um überwunden zu werden, etwas schon in der Aeonenwelt Angelegtes, die Kirchenlehrer hingegen darin mit einander übereinstimmten, im Gegensatze mit dem Gnosticismus, von der kreatürlichen Freiheit hier Alles abzuleiten. Die Gnostiker pflegten das Dilemma aufzustellen: War der erste Mensch vollkommen geschaffen, wie konnte er dann sündigen? War er unvollkommen geschaffen, so nehmen wir Gott selbst zum Urheber der Sünde. Darauf pflegten die Kirchenlehrer, wenn wir von dem Eigenthümlichen des origenistischen Systems absehen, zu antworten, daß man unterscheiden müsse das, was der erste Mensch seiner ursprünglichen Anlage nach war, und das, was er durch die von seinem freien Willen abhängige Ausbildung dieser Anlage werden sollte. Hier finden wir als etwas sehr Verbreitetes eine Begriffsunterscheidung, welcher sich in der

1) Dagegen die hermeneutischen Kanones, welche Irenäus den Gnostikern entgegenstellt, daß man nicht aenigmata per aliud majus aenigma erklären wollen müsse, sed ea, quae sunt talia, ex manifestis et consonantibus et claris accipiunt absolutiones. Lib. II. c. 10. §. 1. *Τὰ φανερῶν εἰρημένα ἐπιλύσει τὰς παραβολὰς καὶ διὰ τῆς τῶν λέξεων πολυφωνίας ἓν σύμφωνον μέλος ἐν ἡμῖν αἰσθήσεται.* Lib. II. c. 28. §. 3.

2) Origenes unterscheidet bei seiner Erklärung jener Stelle Exod. 10, 27. von den Gnostikern, welche solche Stellen zur Anklage gegen den Gott des alten Testaments benutzten, und Denen, welche die Schwierigkeit durch rechte Auslegung zu beseitigen suchten, zwei Klassen unter den Christen: *Οἱ μὲν φρονοῦσιν, ὡς ἄρα κατὰ ἀποκλήρωσιν ὁ θεὸς ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δε θέλει σκληρύνει· ἕτεροι δὲ βέλτιον παρὰ τούτους φερόμενοί φασι πολλὰ καὶ ἄλλα κεκρύφθαι τῆς γραφῆς αὐτοῖς νοήματα, καὶ οὐ παρὰ τοῦτο τῆς ὑγιοῦς πίστεως τρέπεσθαι.* T. VIII. ed. Lomm. p. 299. Der in den letzten Worten von Origenes bezeichnete Grundsatz, den auch Irenäus aufstellt: *Εἰ ἔνια τῶν ζητημάτων ἀναθήσομεν τῷ θεῷ, καὶ τὴν πίστιν ἡμῶν διαφυλάξομεν καὶ ἀκίνδυνοι διαμενοῦμεν.* Lib. II. c. 28 §. 3.

späteren Entwickelung der Glaubenslehre wichtige Differenzen angeschlossen. Die Unterscheidung zwischen dem, was in der Genesis צֶלֶם und was דְּמוּת, was εἰκών und was ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ genannt werde; das Erste, das in den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur Gesetzte und das, wie in dem Wesen derselben Gegründete, so Unvertilgbare, wozu man die Vernunft und das Vermögen der sittlichen Freiheit zu rechnen pflegte; das Zweite, die durch rechte Anwendung dieser Anlagen, in denen das Bild Gottes besteht, verwürklichte Aehnlichkeit mit Gott, zu deren Verwürklichung aber außer dem in der Naturanlage des Menschen Gegebenen noch ein Princip des Uebernatürlichen, die Gemeinschaft mit Gott, ohne welche die menschliche Natur nicht zu ihrer Vollendung gelangen könne, hinzukommen müsse. Das Wichtige war hier die Anerkennung eines unzerstörbaren Bildes Gottes in der menschlichen Natur und einer ursprünglichen Bestimmung des Menschen für das Uebernatürliche, das zum Grunde liegende Bewußtseyn von dem Wesen der menschlichen Natur, als einer solchen, welche nur in der Gemeinschaft mit Gott die Erfüllung ihres wahren Wesens und die Erreichung ihrer Bestimmung finden könne, also die Anerkennung der von Anfang angelegten ursprünglichen Zusammengehörigkeit des Menschlichen und Göttlichen, an welche Unterscheidung aber auch eine falsche Trennung des Menschlichen und Göttlichen[1]) sich anschließen konnte.

Sodann mußte die von uns bezeichnete Grundverschiedenheit der theologischen Richtungen auf die eigenthümliche Behandlung der Anthropologie besonders einwürken. Diejenigen Kirchenlehrer, welche wir als Repräsentanten der vorherrschend supranaturalistischen Richtung bezeichnet haben, wurden durch diese ihre eigenthümliche Grundrichtung dazu getrieben, das Verderben und die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, die Macht einer umbildenden Gnade, den Gegensatz zwischen Gnade und Natur besonders hervorzuheben. Der Montanismus, den wir als den Gipfelpunkt jener Grundrichtung darstellten, war ja immer geneigt, die göttliche Einwürkung auf solche Weise zu verherrlichen, daß das Menschliche ganz davon verschlungen wurde, statt die harmonische Einigung zwischen beiden zu suchen. Diejenigen Kirchenlehrer hingegen, welche als Gegner eines schroffen Supranaturalismus die Einigung zwischen dem Interesse des Glaubens und dem der Vernunft erstrebten, wurden durch diese ihre eigenthümliche Richtung dazu veranlaßt, in der Behandlung der Anthropologie die menschliche Freiheit und Selbstthätigkeit besonders geltend zu machen, und so mußte

1) In der Lehre vom Verhältnisse der dona gratuita zu den dona naturalia.

bei den Kirchenlehrern, welche sonst im Verhältnisse zu den Gnostikern eine vermittelnde Stellung einnehmen, in der Behandlung dieser Lehre das polemische Interesse gegen den Gnosticismus gerade besonders hervortreten.

Es wird also auch hier besonders darauf ankommen, die Lehre der nordafrikanischen Kirche und der alexandrinischen Schule mit einander zu vergleichen.

Von Tertullian ging die Bildung der nordafrikanischen Kirchenlehre aus. Er nahm aus der bisherigen Kirchenlehre die Idee auf, daß der erste Mensch, wie er von Gott geschaffen war, alle dazu erforderlichen Anlagen hatte, um das Bild Gottes durch seine geistig sittliche Natur würklich darzustellen oder die Aehnlichkeit mit Gott zu verwürklichen, daß aber diese Anlagen noch unentwickelt waren. Die Entwickelung derselben hing vom freien Willen des Menschen ab. Der Einwürkung Gottes auf die menschliche Natur stand vermöge ihrer Reinheit noch nichts entgegen, durch die Gemeinschaft mit Gott hätte sie immer mehr veredelt und verklärt werden, zur Theilnahme an einem göttlichen, unvergänglichen Leben, so daß sie außer dem Bereiche des Todes gewesen wäre, gelangen können. Aber durch die erste Sünde, welche darin bestand, daß der Mensch seinen Willen dem Willen Gottes nicht unterordnete, sondern entgegenstellte [1]), trat er aus dieser Gemeinschaft mit Gott heraus und wurde somit der Herrschaft der Sündhaftigkeit und Vergänglichkeit unterworfen. Beides ist bei den Kirchenlehrern dieser Periode vereinigt in dem Begriffe der *φθορά*, wie der Gegensatz *ἀφθαρσία* bei ihnen göttliches, unvergängliches und heiliges Leben zugleich bezeichnet, ein für die Glaubens- und Sittenlehre wichtiger Begriffszusammenhang. Wie die Harmonie zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen die Harmonie in allen Theilen der menschlichen Natur zur Folge hatte, so ging aus dem Zwiespalte zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen der Zwiespalt in der ganzen menschlichen Natur hervor. An die Stelle der Verbindung mit dem göttlichen Geiste trat die Verbindung mit einem ungöttlichen Geiste. Der Stammvater pflanzte den Weltgeist auf sein ganzes Geschlecht fort [2]).

Eigenthümlich war aber dem Tertullian seine Theorie von der Fortpflanzungsweise dieses ersten Verderbens, zusammenhangend mit seiner Theorie von der Fortpflanzung der Seelen. Er meinte nämlich, daß der erste Stammvater die unentwickelten Keime der ganzen Menschheit in sich getragen habe; die Seele des ersten Menschen sey die Quelle aller anderen Menschen-

1) Electio suae potius quam divinae sententiae.
2) Spiritum mundi universo generi suo tradidit.

seelen, alle menschlichen Eigenthümlichkeiten nur mannichfache Modifikationen jener Einen geistigen Substanz [1]). Daher wurde in dem ersten Stammvater die ganze Natur verderbt, und mit den Seelen zugleich pflanzt sich die Sündhaftigkeit fort [2]). Wenngleich diese Auffassungsweise bei Tertullian mit seiner sinnlichen Anschauungsform zusammenhangt, so ist dies doch keineswegs eine nothwendige Verbindung. Es liegt einer solchen Anschauungsweise eine höhere Wahrheit und Nothwendigkeit, von welcher Tertullian als Urheber des sogenannten Traducianismus zeugte, zum Grunde.

Merkwürdig ist es, daß derselbe Tertullian, der die Lehre von der Erbsünde zuerst in dieser bestimmten Form ausgebildet hat, in einer freilich früher verfaßten Schrift gegen die Kindertaufe sich erklärend [3]), ausrief: „Warum eilt das unschuldige Alter zur Vergebung der Sünden?“ [4])

Tertullian war auf gleiche Weise durchdrungen von dem Bewußtseyn einer der menschlichen Natur anklebenden Sündhaftigkeit und eines unverläugbaren gottverwandten Elements in derselben, im Gegensatze gegen welches eben die Sünde als Sünde sich offenbare. Dieser große Kirchenlehrer, welcher in mehrfacher Hinsicht als Vorgänger Augustins betrachtet werden muß, ist auch in dieser Beziehung mit ihm zu vergleichen, insofern er ohne Zweifel aus eigener Erfahrung den Widerstand einer feurigen, gewaltigen, rohen Natur gegen das Göttliche und so den Gegensatz zwischen Natur und Gnade kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Wenn wir gleich von seinem Entwickelungsgange nicht soviel wissen, wie von dem des Augustin, so können wir doch aus seinem ganzen eigenthümlichen Wesen, wie es in seinen Schriften sich uns darstellt, schließen, daß er erst nach vielen inneren Kämpfen zur Ruhe gelangen konnte und die Reaction der Grundzüge seines natürlichen Charakters ihm wohl immer viel zu kämpfen gab [5]). Aber eben so mächtig war das unmittelbare Gefühl des zum Grunde liegenden Gottverwandten in seiner kräftigen, unverkünstelten Natur. „Die Verderbniß der Natur — sagt er [6]) —

1) De anima c. 10 u. 19.

2) Tradux animae tradux peccati.

3) S. Bd. I. S. 400.

4) Quid festinat innocens aetas ad remissionem pecatorum. De bapt. c. 18.

5) So hören wir ihn aus der Fülle seiner inneren Erfahrung sprechen, wenn er in seinem zum Preise der christlichen Tugend der patientia geschriebenen Buche sagt, c. 1: Ita miserrimns ego semper aeger caloribus impatientiae, quam non obtineo patientiae sanitatem, et suspirem et invocem et perorem necesse est, cum recordor et in meae imbecillitatis contemplatione digero, bonam fidei valetudinem et dominicae disciplinae sanitatem, non facile cuiquam, nisi patientia adsideat, provenire.

6) De anima c. 41.

ist eine zweite Natur, welche ihren eigenen Gott und Vater hat, den Urheber der Verderbniß selbst, so daß doch auch das Gute der Seele einwohnt, jenes Ursprüngliche, jenes Göttliche und Aechte, und was das eigentlich Natürliche ist. Denn was von Gott ist, wird nicht sowohl verlöscht als verdunkelt, denn es kann verdunkelt werden, weil es nicht von Gott ist, es kann nicht verlöscht werden, weil es von Gott ist. Wie also das Licht, dem etwas entgegensteht, vorhanden bleibt, aber nicht durchscheint, wenn die Dichtheit des Entgegenstehenden so groß ist, so auch ist das von dem Bösen, wie es dessen eigenthümliches Wesen mit sich bringt, unterdrückte Gute in der Seele entweder ganz würkungslos (müßig), indem dessen Licht ein verborgenes bleibt, oder, indem es Freiheit findet, strahlt es durch, wo es gegeben ist. So sind Einige sehr gut und Einige sehr schlecht, und doch alle Seelen Ein Geschlecht, so ist auch in dem Schlechtesten etwas Gutes, und in dem Besten etwas Schlechtes; denn Gott allein ist ohne Sünde, und als Mensch Christus allein ohne Sünde, weil Christus auch Gott ist. So bricht die Göttlichkeit der Seele in den Ahnungen hervor vermöge des ursprünglichen Guten, und das Gottesbewußtseyn geht zum Zeugniß hervor. Deshalb ist keine Seele ohne Schuld, weil keine ohne den Samen des Guten ist."

Es ist charakteristisch bei Tertullian, daß, wie er als Montanist auf die ungewöhnlichen psychologischen Erscheinungen in den Würkungen des neuen göttlichen Lebens, das Wunderbare in den Charismen [1]), besonderes Gewicht legte, so er auch schon, wo von dem Naturstande des Menschen die Rede war, solche excentrische Erscheinungen, wie die Aeußerungen eines natürlichen Ahnungsvermögens, als Merkmale des unvertilgbar Gottverwandten in der menschlichen Natur gern hervorhob [2]).

Er wurde nicht allein durch die Polemik gegen Marcion, da dieser, wie wir oben gesehen haben, etwas ursprünglich Göttliches in der Seele nicht anerkannte, sondern auch gegen Hermogenes dies weiter zu entwickeln und zu vertheidigen veranlaßt. Er schrieb deshalb gegen den Letzteren ein nicht auf uns gekommenes Buch über die Abkunft der Seele [3]). Hermogenes bestritt nämlich die Annahme einer himmlischen Abkunft der Seele, eines gottverwandten Hauches in derselben, durch welche Annahme das Gött-

---

1) S. oben S. 239.

2) Die Unterscheidung zwischen jenem natürlichen Divinationsvermögen und der Prophetie als Charisma de anima c. 21: Divinatio interdum, seposita, quae per Dei gratiam obvenit ex prophetia.

3) De censu animae. Den Inhalt dieses Buches lernen wir aus seinem Werke de anima kennen.

liche einer Befleckung unterworfen werde, da man nicht umhin könne, von einer solchen Seele zugleich das Böse abstammen zu lassen [1]). Er meint in der Materie, als dem der Schöpfung zum Grunde liegenden unorganischen Stoffe, wie etwas der aus ihr hervorgebrachten Körperwelt, so etwas der aus ihr gebildeten Seele Verwandtes annehmen zu müssen. Die wilde Bewegung in ihr, das ist das der Seele Verwandte, was dieser zum Grunde liegt [2]). Wie Gott durch seine organisirende Einwürkung aus der chaotischen Masse die Körperwelt hervorbrachte, so bildete er aus dem chaotischen Bewegungsprincip die Seele [3]). Von dem Standpunkte dieses Materialismus kam er daher mit dem Marcion in der Läugnung eines Anschließungspunktes für das Christenthum in einem ursprünglich Gottverwandten der menschlichen Seele überein. Das Böse leitete er von diesem nicht überwundenen wilden chaotischen Princip der Bewegung ab, gleichwie er in dem Häßlichen der Körperwelt einen Rest des alten Chaos erkannt haben wird. Auch in dem Satan und den bösen Geistern glaubte er wahrscheinlich die Reaction jener ungebändigten chaotischen Bewegungskraft zu erkennen. Die Seelen bedurften der Mittheilung eines würklich gottverwandten göttlichen Lebens, welches ihnen durch die Erlösung und Wiedergeburt zu Theil wird, um das von ihrer Abkunft herrührende Böse überwinden zu können. Tertullian vertheidigte, wie er selbst aussagt [4]), gegen Hermogenes den freien Willen als etwas der Seele Ursprüngliches und Unvertilgbares. Daraus könnte man schließen, daß Hermogenes die Theilnahme an der Erlösung und an dem der Seele ursprünglich fremden göttlichen Leben nicht als durch die Selbstbestimmung des freien Willens bedingt betrachtete, den Glauben nicht d a r a u s hervorgehen ließ, sondern hier Alles auf gleiche Weise von der unbedingten göttlichen Einwürkung und Erwählung ableitete, und er würde also zu den ersten Vertheidigern der Lehre von einer unbedingten Vorherbestimmung und einer unbedingten, unwiderstehlichen Gnade gehören. Die consequente

1) Dum incredibile est, spiritum Dei in delictum et mox in judicium devenire, ex materia potius anima credatur quam ex Dei spiritu. De anima c. 11. Tertullian hält entgegen, daß die Seele nicht von dem spiritus Dei, sondern dem flatus Dei herstamme, nicht das Wesen Gottes, sondern nur etwas vom Geiste Gottes unmittelbar Mitgetheiltes, etwas ihm Verwandtes in ihr sey.

2) Das incorporale inconditus motus materiae. Adv. Hermogenem c. 36.

3) Vergl. die oben S. 53 angeführte Stelle Plutarch's über eine ursprünglich mit der ὕλη verbundene Seele.

4) Inesse nobis τὸ αὐτεξούσιον naturaliter, jam et Marcioni ostendimus et Hermogeni. De anima c. 21.

Entwickelung seiner Principien konnte ihn allerdings zu einem solchen Ergebnisse hintreiben; denn wenn die Seele vermöge ihres materiellen Ursprunges und Wesens keinen Anschließungspunkt für die Gnade gewährt, so scheint, wie aus der Annahme eines absoluten Verderbens der menschlichen Natur, ein solches Ergebniß aus diesen Voraussetzungen folgen zu müssen. Doch wissen wir zu wenig über die Lehre des Hermogenes, um einen solchen Zusammenhang seiner Begriffe mit Gewißheit behaupten zu können. Aus der Thesis können wir hier nicht mit völliger Sicherheit auf die Antithesis schließen, denn es wäre möglich, daß Tertullian nur dadurch, daß Hermogenes das ursprünglich Gottverwandte in der Seele läugnete, veranlaßt wurde, dies mit allen dazu gehörigen Merkmalen, wozu er auch den freien Willen rechnete, gegen ihn zu behaupten, ohne daß Hermogenes selbst den freien Willen geläugnet hätte, wie Tertullian ja auch gegen Marcion den freien Willen behauptete und wir doch nicht wissen, daß Marcion denselben geläugnet hätte [1]). Auf alle Fälle läugnete Hermogenes die natürliche Unsterblichkeit der Seele und betrachtete die Unsterblichkeit nur als eine Folge aus dem von Christus mitgetheilten neuen göttlichen Leben, daher nur die Gläubigen als unsterblich. Alles Böse — die bösen Geister und die des göttlichen Lebens nicht theilhaft gewordenen Menschen — sollte sich zuletzt in die Materie, als woher es geflossen, wieder auflösen [2]).

Gegen die Lehre des Hermogenes behauptete also Tertullian, daß die Seelen, entsprossen von jener ersten unmittelbar von dem Hauche Gottes herstammenden Seele zum Herrschen bestimmt, unsterblich, mit freiem Willen begabt seyen, im Besitze eines Divinationsvermögens: lauter Merkmale ihres himmlischen Ursprunges" [3]).

Er betrachtete alle Theile und Kräfte der menschlichen Natur als Ein Werk Gottes, etwas an und für sich Gutes, alles Vernunftwiderstrebende in derselben daher nur als Folge jenes ersten aus der Sünde hervorgegangenen Zwiespaltes, er wollte die pla=

---

1) Wir müssen hierbei nachträglich bemerken, daß auch in Marcions Lehre dieser Punkt unbestimmt bleibt. Aus demselben Grunde, wie bei Hermogenes, könnte auch zu dem Systeme Marcions eine solche Annahme gut passen, und es könnte dies auch mit dem Ultrapaulinismus gut zusammenstimmen. Aber die Art, wie er die Vaterliebe Gottes hervorhebt, das willkührliche Handeln des alttestamentlichen Gottes, daß er der Einen sich erbarmt, die Herzen der Andern verhärtet, als Anklagepunkte gegen diesen anführt, dies spricht wohl dagegen, daß Marcion als Vertheidiger der absoluten Prädestinationslehre angesehen werden müßte.

2) S. Theodoret. fab. haeret. I. c. 19.

3) Animam Dei flatu natam, immortalem, liberam arbitrii, dominatricem, divinatricem. De anima c. 22.

tonische Eintheilung der Seele in das λογικόν und ἄλογον nicht in Beziehung auf die ursprüngliche, sondern nur in Beziehung auf die verderbte Menschennatur gelten lassen [1]).

Wenn die Gnostiker nach ihrer Lehre von den verschiedenen Grundprincipien der menschlichen Natur behaupteten, daß aus dem Hylikos oder Choikos nimmer ein Pneumatikos, aus dem Pneumatikos nimmer ein Choikos werden könne, so stellt ihnen Tertullian die Allgewalt der Gnade und die Wandelbarkeit des menschlichen Willens entgegen, wieviel aus dem Menschen durch sittliche Umwandlung werden könne. Da die Gnostiker sich auf den Ausspruch Christi beriefen, daß kein guter Baum schlechte und kein schlechter gute Früchte bringen könne, so antwortet er ihnen: „Wenn dies also ist, so kann Gott nicht aus den Steinen Kinder Abrahams erwecken, und so kann die Otternbrut keine Früchte der Buße bringen, und der Apostel irrte, da er schrieb: auch ihr waret einst Finsterniß, und auch wir waren einst von Natur Kinder des Zornes, und: auch ihr waret einst unter diesen; aber ihr seyd abgewaschen. Aber werden die Aussprüche der heiligen Schrift mit einander in Widerspruch stehen? Nein; denn der schlechte Baum wird keine gute Früchte bringen, wenn er nicht gepfropft, und der gute Baum wird schlechte bringen, wenn er nicht bearbeitet wird, und die Steine werden Kinder Abrahams werden, wenn sie zum Glauben Abrahams gebildet werden, und die Otternbrut wird Früchte der Buße bringen, wenn sie den Gift der Bosheit ausgespieen hat. Das wird die göttliche Gnade vermögen, welche gewiß mächtiger als die Natur und welcher der freie Wille in uns unterworfen ist. Da auch dieser ein natürlicher und wandelbarer ist, so wendet sich die Natur dahin, wohin dieser sich wendet" [2]). Man könnte diese merkwürdige Stelle so verstehen, als ob Tertullian schon der Gnade eine unwiderstehlich anziehende Kraft über den verderbten Willen des Menschen zugeschrieben hätte; man könnte sagen, er habe den freien Willen nur im Gegensatze gegen die Lehre von einer Naturnothwendigkeit, gegen die Behauptung von einer gänzlichen sittlichen Unempfänglichkeit gewisser Naturen vertheidigt, aber nicht im Verhältnisse zu dem naturumbildenden Princip der

1) Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum a rationali videlicet auctore; irrationale autem posterius intelligendum, ipsum illud transgressionis admissum atque (quod) exinde inoleverit in anima, ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accedit.

2) Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur. De anima c. 21.

Gnade. Der Montanismus konnte leicht dazu führen, daß die übermächtige Einwürkung des Göttlichen hervorgehoben und der freie Wille zu einem blinden leidenden Organe gemacht wurde. Aber man ist doch zu jener Auslegung durch den Zusammenhang keineswegs berechtigt; denn Tertullian will diesem zufolge nur dies darthun, daß die Gnade durch ihre Einwürkung auf die verderbte Natur vermöge des freien Willens ihr eine höhere als die ihr selbst einwohnende Kraft mittheilen und sie dadurch zu etwas Andrem umbilden könne, und wir müssen billig diejenige Auslegung annehmen, welche mit den übrigen Erklärungen Tertullians über den freien Willen am besten übereinstimmt. Zwar mußte, wie wir schon oben bemerkt haben, die ganze eigenthümliche Grundrichtung des Montanismus darauf einwürken, daß die Macht der Gnade mehr hervorgehoben wurde; aber auch den Montanismus kann man nicht beschuldigen, daß er die in dem Christenthume zusammengehörigen Momente auseinandergerissen und das eine ganz auf Kosten des andern hätte vorwalten lassen. Auch der Montanismus war fern davon, eine zwingende, mit unwiderstehlicher Kraft würkende Gnade in Beziehung auf die Bekehrung des Menschen im Allgemeinen zu behaupten. Daß er nicht die Würkung der Gnade überhaupt als eine solche setzte, dies geht daraus hervor, wenn er diese Art der Würksamkeit der Gnade, die bloße Passivität des Menschlichen nur als eine Ausnahme der Regel, nur als etwas Außerordentliches betrachtete, nur bei den Propheten eine solche annahm. So finden wir auch bei Tertullian eine Stelle, in der er von solchen Gnadenwürkungen redet, bei denen Alles nur von der göttlichen Einwürkung, nichts von dem menschlichen Verhalten abhange, solchen außerordentlichen Tugenden, welche nur als freies göttliches Gnadengeschenk, was Gott Jedem austheile, wie er wolle, betrachtet werden könnten [1]. Aber eben dies, daß er nur in solchen außerordentlichen Fällen der Würkung der Gnade Alles allein zuschreibt, kann zum Beweise dafür dienen, daß er dies nicht als das allgemeine Gesetz für den Entwickelungsprozeß des christlichen Lebens betrachtete. Und wir können aus einer solchen Aeußerung Tertullians nicht einmal schließen, daß er, als er sich so ausdrückte, schon Montanist gewesen sey; denn in dieser besonderen Beziehung wird das, was wir im Allgemeinen bemerkt haben, seine Anwendung finden, daß der Montanismus nur als Gipfel-

1) Quod bonorum quorundam sicuti et malorum intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur. Nam quod maxime bonum, id maxime penes Deum nec alius id, quam qui possidet, dispensat, ut cuique dignetur. De patientia c. 1.

punkt schon vorhandener Geistesrichtungen und Denkweisen zu betrachten ist.

Ein Gegensatz dieser Auffassung aber bildete sich von selbst aus dem Entwickelungsprozesse in der alexandrinischen Kirche. So bekämpfte Clemens, ohne es zu wollen, die nordafrikanische Kirchenlehre, indem er nur den gnostischen Dualismus, welcher die Zeugung als ein Werk des bösen Princips betrachten ließ, seiner Absicht nach bestreiten wollte. „Wie denn die Kinder — sagt er — könnten gesündigt haben oder unter den Fluch Adams gefallen seyn, da sie noch keine eigene Handlungen begangen hätten" [1]). Es handelte sich hier von der Erklärung derjenigen Stellen des alten Testaments, welche in der nordafrikanischen Kirche für die Lehre von der Erbsünde angeführt wurden: Hiob 14, 4; Ps. 51, 7 [2]). Clemens bezog solche und ähnliche Stellen auf die natürliche Unwissenheit des Menschen in Beziehung auf Gott und göttliche Dinge, die Macht sündhafter Gewöhnung [3]). Es folgt daraus aber keineswegs, daß nicht auch Clemens einen Abfall aus einem Urstande sittlicher Reinheit angenommen hätte. Er stellte jenem angeführten gnostischen Dilemma [4]) die Behauptung entgegen, daß der erste Mensch nicht vollkommen, aber mit der Anlage zur Tugend geschaffen worden [5]), so daß ihre Ausbildung und Anwendung von ihm selbst abhing. Er unterlag den Reizungen der Sinnenlust in jenem Kindesalter, da er sich durch freie Wahl entscheiden sollte [6]). Wenn manche Gnostiker den Sündenfall darein setzten, daß der erste Mensch, der Sinnlichkeit unterliegend, der Befriedigung des Geschlechtstriebes sich hingab, wodurch er und sein ganzes Geschlecht der Herrschaft der *ὕλη* anheimfiel, so betrachtete hingegen Clemens als die Schuld des Menschen nur dies, daß er den rechten von Gott bestimmten Zeitpunkt für die Befriedigung jenes Triebes nicht abwartete [7]). So konnte er jene Macht der Sinnlichkeit über den Geist als Folge des ersten Ungehorsams betrachten, konnte annehmen, daß durch die Schuld der Menschen die Gewalt der Sinnlichkeit immer stärker geworden sey, so daß es aber doch

1) Strom. l. III. f. 453 et 469.

2) S. Cyprians Sammlung biblischer Beweisstellen für Glaubens- und Sittenlehre Testimonior. l. III. c. 54.

3) *Συνήθεια ἡ ἁμαρτωλός. Τὰς πρώτας ἐκ γενέσεως ὁρμὰς, καθ᾽ ἃς θεὸν οὐ γινώσκομεν, ἀσεβείας λέγει.* Strom. l. III. f. 469.

4) S. oben S. 358.

5) *Ἐπιτήδειος πρὸς τὴν κτῆσιν τῆς ἀρετῆς.* Strom. l. VI. f. 662.

6) *Παρήγετο ἐπιθυμίαις ὁ παῖς.* Clemens betrachtet wie Philo die Schlange als Symbol der *ἡδονή*. Protrept. f. 69.

7) *Τάχα που προλαβόντος τὸν καιρὸν τοῦ πρωτοπλάστου.* Strom. l. III. f. 466. *Ἐκινήθησαν θᾶττον ἢ προσῆκον ἦν ἔτι νέοι πεφυκότες, ἀπάτῃ παραχθέντες.* L. c. f. 470.

immer von dem Willen des Menschen abhange, ihren Reizungen zu widerstehen. Wir erkennen den Einfluß der durch seine philosophische Bildung auf ihn übergegangenen Ideen darin, wenn er das Böse auf die Macht der Sinnlichkeit zurückzuführen geneigt war, und so mußte Erlösung und Wiedergeburt besonders darauf bezogen werden, daß die Seele, von diesen fremdartigen Elementen befreit, des göttlichen Lebens theilhaft werde. „Nicht ohne besondere Gnade — sagt er — gelangt die Seele dazu, sich beflügelt emporzuschwingen, nachdem sie alles Beschwerende abgelegt, mit dem Verwandten sich zu verbinden“ [1]. Dies war dem Clemens das Wichtige, wie die Hülfsbedürftigkeit des freien Willens, so das Bedingtseyn der Gnade durch dessen Bestrebungen, denen sie zu Hülfe komme, anzuerkennen. Er spricht sich so darüber aus [2]: „Wenn der Mensch durch eigene Uebung und Anstrengung sich von Leidenschaften frei zu machen sucht, so richtet er nichts aus. Wenn er aber einen rechten Eifer und Ernst offenbart, so siegt er durch das Hinzukommen der Kraft von Gott; denn Gott theilt seinen Geist den Seelen mit, welche wollen. Wenn sie aber von dem Verlangen sich entfernen, so weicht auch der von Gott verliehene Geist zurück. Nicht den Schlafenden und Trägen gehört das Reich Gottes, sondern die demselben Gewalt anthun, ergreifen es.“ Er war in diesem dogmatischen Interesse zu sehr befangen, zu wenig fähig, aus seinem subjektiven Ideenzusammenhange herauszugehen, um besonders den paulinischen Lehrtypus aus sich selbst recht verstehen zu können, wie es sich z. B. zu erkennen giebt in der merkwürdig gezwungenen Deutung der Worte 1 Korinth. 1, 21; hier seyen die letzten Worte nicht als Frage zu verstehen, sondern so: nicht Gott sey es, der die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht habe, sondern durch die Schuld der Menschen sey sie zur Thorheit geworden [3].

Ganz eigenthümlich ist auch in dieser Beziehung das System des Origenes, bei welchem wir uns an seine oben entwickelte Lehre von einer ewigen Schöpfung erinnern müssen. Wenn die Gnostiker die Verschiedenheit unter den vernünftigen Geschöpfen theils aus einem Naturgesetze der stufenmäßigen Lebensentwickelung aus Gott, theils aus der Abkunft von verschiedenen Grundprincipien erklären wollten, suchte er hingegen alle Verschiedenheit aus der sittlichen Freiheit abzuleiten. Gott, als die

1) *Οὐ χάριτος ἄνευ τῆς ἐξαιρέτου πτεροῦταί τε καὶ ἀνίσταται καὶ ἄνω τῶν ὑπερκειμένων αἴρεται ἡ ψυχὴ, πᾶν τὸ βρῖθον ἀποτιθεμένη καὶ ἀποδιδοῦσα τῷ συγγενεῖ.* L. c. l. V. f. 588.

2) Quis dives salv. c. 21.

3) Strom. lib. I. f. 313.

absolute Einheit, kann nur Quelle der Einheit seyn, lehrte er; insofern alles Daseyn von ihm herrührt, müßte sich die Einheit seines Wesens darin offenbaren. Von ihm kann keine Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit herrühren, das würde auch seiner Liebe und Gerechtigkeit widerstreiten, daß er nicht allen seinen Geschöpfen dasselbe Maaß der Vollkommenheit und Seligkeit verliehen haben sollte [1]). Also ursprünglich Gott als Urquell einer ihm verwandten, durch die Gemeinschaft mit ihm beseligten Geisterwelt, deren Glieder alle einander ganz gleichartig waren. In dem zweiten Buche seines Werkes *περὶ ἀρχῶν* drückt er sich so aus, als ob er nicht allein alle Verschiedenheit in dem Maaße der Kräfte und der Seligkeit, sondern auch überhaupt alle Verschiedenheit des eigenthümlichen Daseyns nicht als etwas Ursprüngliches, sondern als etwas erst aus der Verschiedenheit der sittlichen Willensrichtungen Hervorgegangenes betrachtet hätte. So hätte er demnach als die ursprüngliche Schöpfung nur eine von ganz gleichen, bloß numerisch verschiedenen Wesen gesetzt, alle Eigenthümlichkeit als Folge der Entfremdung von Gott betrachtet. Freilich eine sehr dürftige Vorstellung von der zur Offenbarung und Verherrlichung Gottes dienenden Schöpfung; aber auf eine charakteristische Weise zeigt sich hier im Contrast mit dem Gnosticismus und dem Platonismus das Vorherrschende des wenn auch auf eine einseitige und beschränkte Weise aufgefaßten christlichen Gesichtspunktes in seiner Denkart, das Vorherrschen des ethischen und teleologischen Elements, von dem er alles Andere ab=

1) Ritter behauptet in seiner christlichen Philosophie Bd. I. S. 317, den Lehren des Origenes liege der Gedanke zum Grunde, „daß die geschaffenen Geister ursprünglich des Guten und der Vollkommenheit nicht in Würklichkeit theilhaftig seyen, sondern nur das Vermögen zu allem Guten empfangen hätten. Hierin bestehe ihre angeschaffene Vollkommenheit." Ein solcher Gedanke würde ja aber eine Entwickelung von unten auf, eine stufenweise vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitende Entwickelung in sich schließen, und es erhellt, wie sehr diese dem Systeme des Origenes widerstreitet. Origenes denkt ja das Vollkommene als das Ursprüngliche, leitet alles Mangelhafte nur von dem durch Freiheit verschuldeten Abfall her und betrachtet als das letzte Ziel die Wiederherstellung des Ursprünglichen, nicht die vollendete Ausbildung der mit der Schöpfung gegebenen Anlage. Nur dies ist der seinem Systeme zum Grunde liegende Gedanke: daß der vernünftige Geist die ihm durch die Schöpfung schon verliehene Vollkommenheit durch Freiheit als sein Eigenthum behaupten soll, nachdem er sie verloren, durch Freiheit sie sich wieder erwerben soll, daß die Gemeinschaft mit Gott, die Quelle alles Guten in der vernünftigen Kreatur, keine zwingende ist, nur vermöge der freien Aneignung bewahrt werden konnte und nur vermöge derselben wieder erlangt werden kann. Es gehört dies zu dem, was auch die Lehre des Origenes von der des Clemens wesentlich unterscheidet.

hängig machte[1]). Schon bei dem Vorgänger des Origenes, dem Clemens, läßt sich wohl wahrnehmen, wie die Uebertreibung eines einseitig aufgefaßten christlichen Moments, der Freiheitslehre, im Gegensatze der gnostischen Naturenunterscheidung, zu einem solchen Ergebnisse hintreiben konnte, wenn er in dem, was die Apostel vor Andern auszeichnete, nichts von der durch Gott ihnen verliehenen eigenthümlichen Natur, sondern Alles von dem Verdienste ihrer Willensrichtung ableiten zu müssen meinte. Wie er meint, wurden sie nicht solche, weil sie von Gott dazu erwählt worden, sondern sie wurden von Gott dazu erwählt, weil er voraus erkannte, was sie durch ihre Willensrichtung werden würden. Als Beleg für diese Behauptung führt Clemens an, daß ja auch ein Judas Ischarioth unter den Aposteln war, daß ein Matthias vermöge seiner Würdigkeit nachher an die Stelle des Judas unter die Zahl der Apostel aufgenommen wurde[2]). Man brauchte diese einer absoluten Prädestinationslehre und einem Determinismus diametral entgegengesetzte Einseitigkeit, nach welcher die Bedeutung einer durch die Schöpfung selbst gegebenen Auszeichnung der Naturen ganz verneint und Alles hier nur von der sittlichen Würdigkeit abgeleitet werden sollte, nur zur Consequenz fortzuführen, um von dem Standpunkte des Clemens zu einem solchen Systeme, wie es Origenes ausbildete, fortgetrieben zu werden.

Indeß könnte es seyn, daß Origenes späterhin diese Ansicht, wie so manche andere unreife Idee, die er in jenem Werke spekulativer Dogmatik vorgetragen, zurückgenommen hätte. Er sagt an einer späteren Stelle[3]), „der Sohn Gottes sey der allgemeine Abglanz der Herrlichkeit Gottes, daß aber theilweise Strahlen dieses allgemeinen Abglanzes sich auf die übrige vernünftige Schöpfung verbreiteten, denn kein geschaffenes Wesen könne das Ganze der Herrlichkeit Gottes fassen;“ darin scheint doch zu liegen, daß, was in dem Logos Eins ist, in der übrigen Geisterwelt zur Mannichfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten, von denen eine jede die Herrlichkeit Gottes auf eigenthümliche Weise ab=

1) Die Bedeutung des freien Willens für alle geistige Entwickelung bezeichnet Origenes so: *Ἐπὶ μὲν τῶν σωμάτων οὐ παρὰ τὴν αἰτίαν τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ παρὰ τοὺς σπερματικοὺς λόγους, ὁ μέν τις ἐστὶ βραχὺς καὶ μικρὸς, ὁ δὲ μέγας, ὁ δὲ μεταξύ· ἐπὶ δὲ τῶν ψυχῶν καὶ ἐφ᾽ ἡμῖν καὶ αἱ τοιαίδε πράξεις καὶ τὸ τοιοῦτον ἦθος τὴν αἰτίαν ἔχει τοῦ μέγαν τινὰ εἶναι ἢ μικρὸν ἢ ἐν τοῖς μεταξὺ τυγχάνειν.* In Matth. T. XIII. §. 26.

2) *Οὐχ ὅτι ἦσαν ἐκλεκτοὶ γενόμενοι ἀπόστολοι κατά τι φύσεως ἐξαίρετον ἰδίωμα, ἐπεὶ ὁ Ἰούδας ἐξελέγη σὺν αὐτοῖς, ἀλλ᾽ οἷοί τε ἦσαν ἀπόστολοι γενέσθαι ἐκλεγέντες πρὸς τοῦ καὶ τὰ τέλη προορωμένου.* Strom. l. VI. f. 667.

3) In Joann. T. XXXII. §. 18.

spiegelt und darstellt, sich entfalte, so daß erst die Gesammtheit aller einander ergänzenden Eigenthümlichkeiten der Gesammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes in dem Logos entsprechen würde. Das müßte wohl seyn, wenn Origenes sich den vollständigen Inhalt des von ihm ausgesprochenen Gedankens mit klarem Bewußtseyn entwickelt hätte; aber es fragt sich, ob dies bei ihm der Fall war. Er scheint an einer Stelle desselben Kommentars über den Johannes, aus welchem die erstere Stelle entlehnt ist, als das letzte Ziel der Entwickelung zu setzen, „daß alle durch den Logos zur vollkommenen Gemeinschaft mit Gott zurückgeführten vernünftigen Wesen nur Eine Thätigkeit haben würden, die Eine Thätigkeit der Anschauung Gottes, daß sie, durch die Erkenntniß des Vaters gestaltet, so vollkommen das werden, was der Sohn ist, wie jetzt allein der Sohn den Vater erkannt hat" [1]). Da nun nach der Lehre des Origenes durch jene letzte Vollendung [2]) Alles wieder zu dem ursprünglichen Zustande zurückkehren wird, so scheint daraus zu folgen, daß nach derselben ursprünglich eine solche Gleichheit und Einheit bestand.

Origenes schloß nun weiter: Gott allein ist seinem Wesen nach gut, alle geschaffenen Wesen hingegen sind und bleiben nur gut vermittelst ihrer Gemeinschaft mit dem Urquell alles Guten, dem Logos. Sobald in irgend einem der vernünftigen Wesen das Verlangen entsteht, etwas für sich selbst zu seyn, ist das Böse da. „Das gewordene Gute — sagt Origenes [3]) — kann nicht auf gleiche Weise wie das seinem Wesen nach Gute gut seyn, welches Gute jedoch nie Demjenigen fehlen kann, der das sogenannte lebendige Brodt zu seiner Bewahrung in sich aufnimmt. Wem es aber fehlt, dem fehlt es durch seine Schuld, weil er vernachlässigt, an dem lebendigen Brodte und dem wahren Tranke Theil zu nehmen, womit genährt und bewässert die Flügel wachsen" [4]). Das Böse ist das Einzige, was in sich selbst, nicht in Gott den Grund seines Daseyns hat, was daher überhaupt in keinem Seyn begründet, sondern eben nichts anders ist als die Entfremdung von dem wahren Seyn, das, was nur ein subjek=

1) In Joann. T. I. §. 16. Auch die Stelle in Matth. T. X. §. 2. f. 207: „Dann werden die Gerechten nicht mehr auf eine verschiedene Weise leuchten, wie im Anfang, sondern Alle werden wie Eine Sonne leuchten im Reiche ihres Vaters." Matth. 13, 43. (*Τοτε μάλιστα οἱ δίκαιοι λάμψουσιν οὐκέτι διαφόρως, ὡς κατὰ τὰς ἀρχὰς, ἀλλὰ πάντες εἰς ἥλιος.*) Doch könnte diese Stelle des Origenes auch bloß von einer Gleichheit der moralischen Beschaffenheit und der Seligkeit verstanden werden.

2) Die *ἀποκατάστασις*.

3) c. Cels. l. VI. c. 44.

4) Anspielung auf den platonischen Mythus von den Flügeln der Seele im Phädrus.

tives, kein objektives Daseyn hat, das in sich selbst Nichtige [1]). Daher sagt er: Der Behauptung der Gnostiker, daß der Satan kein Geschöpf Gottes sey [2]), liegt etwas Wahres zum Grunde, dies nämlich, daß der Satan zwar in Rücksicht auf seine Natur, aber nicht als Satan ein Geschöpf Gottes ist" [3]).

Indem der Wille der Geister, welche in einem göttlichen Leben selig waren, sich von Gott entfremdete, wurde nun die ursprüngliche Einheit aufgelöset, es entstand eine Disharmonie, welche erst durch einen fortgehenden Läuterungs- und Bildungsprozeß wieder zur Einheit zurückgeführt werden mußte. Die Weltseele ist nichts Andres als die Macht und Weisheit Gottes, welche diese großen moralischen Verschiedenheiten zu Einem lebendigen Ganzen zu verbinden weiß, welche, alle Dissonanzen Einem höheren Gesetze unterwerfend, das Ganze durchdringt und beseelt [4]).

Die Körperwelt ist dazu hervorgebracht und für den Zweck eingerichtet worden, daß die für das rein geistige göttliche Leben unfähig gewordenen Geister zum Bewußtseyn ihrer Entfremdung von Gott und ihrer verschuldeten Unseligkeit sollten geführt, die Sehnsucht nach der Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft mit dem göttlichen Urquell in ihnen sollte erweckt, sie im Kampfe immer mehr sollten geläutert werden. Die der Körperwelt zum Grunde

---

1) Origenes gab der metaphysischen neoplatonischen Idee vom *μὴ ὄν* (nach welcher, wenn man sich die Begriffe klar macht, das Böse nothwendig ist als die Schranke der Lebensentwickelung, und daher die Idee des Bösen ihrem sittlichen Gehalte nach eigentlich aufgehoben wird,) eine mehr sittliche Bedeutung. Ihm ist das *μὴ ὄν* hier vielmehr das Privative, als das Negative. S. in Joann. T. II. §. 7: *Οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος, μετέχουσι δὲ οἱ ἅγιοι, εὐλόγως ἂν ὄντες χρηματίζοιεν· οἱ δὲ ἀποστραφέντες τὴν τοῦ ὄντος μετοχὴν, τῷ ἐστερῆσθαι τοῦ ὄντος, γεγόνασιν οὐκ ὄντες.* Ich kann daher, was Ritter in seiner Geschichte der christlichen Philosophie Bd. I., S. 524 von der Lehre des Origenes sagt, durchaus nicht als richtig anerkennen: „Eine solche Beschränkung, in welcher die geschaffenen Geister ursprünglich sind, konnte von Origenes auch wohl als ein Böses oder Unreines an ihnen angesehen werden, da er das Böse überhaupt nur als einen Mangel des Guten betrachtet." Eine solche Ansicht steht mit der Lehre des Origenes, dem es so wichtig ist, das Böse als etwas in keiner Naturnothwendigkeit Begründetes, nur aus dem Akte der freien Willkühr Abzuleitendes zu bezeichnen, durchaus in Widerspruch. Die Begriffe von dem Unvollkommenen und von dem Bösen sind nach seiner Lehre gänzlich auseinander zu halten. Gott ist zwar der Heilige, Gute, in dem Sinne, wie keine Kreatur so genannt werden kann (s. T. II. in Matth. §. 10.); aber das Böse ist nichts Ursprüngliches, sondern nur aus einem freien Abfalle von Gott abzuleiten. Das *μὴ ὄν* nicht als ein dem Kreatürlichen anklebender Mangel, sondern als freie Entfremdung von dem *ὤν*.

2) S. oben S. 49.

3) In Joann. T. II. §. 7.

4) *Περὶ ἀρχῶν* l. II. c. 1.

liegende Materie ist das Unbestimmte und Eigenschaftslose, was durch die bildende göttliche Allmacht erst ein bestimmtes Gepräge empfängt und zwar ein verschiedenes, je nachdem Körper von höherer oder niederer Art, ätherische oder gröbere, in mannichfachen Abstufungen aus derselben gebildet werden [1]). So entstehen mannichfache Abstufungen vom Geistigen und Sinnlichen, den verschiedenen Standpunkten der gefallenen Wesen entsprechend [2]).

---

1) In dem ἔνυλος κόσμος ist zu unterscheiden die zum Grunde liegende ὕλη und der λόγος ὁ κοσμῶν τὴν ὕλην. In Joann. T. XIX. §. 5.

2) Es tritt uns hier eine schwierige Frage entgegen, ob Origenes annahm, daß mit der Geisterwelt auch von Anfang an die ὕλη hervorgebracht worden als eine für die Kreatur nothwendige Schranke, so daß der kreatürliche Geist immer nothwendig mit einem materiellen Organe behaftet seyn müßte, welches nur dem sittlichen Standpunkte entsprechend von höherer oder niederer Art wäre, oder ob er den Ursprung der Materie und der materiellen Welt selbst erst aus dem Sündenfall ableitete. Wenn wir uns an eine Stelle in dem Werke περὶ ἀρχῶν halten, werden wir das erstere als die Lehre des Origenes betrachten müssen. Die merkwürdige Stelle l. II. c. 2. §. 2. „Principaliter quidem creatas esse rationales naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis et pro ipsis vel post ipsas affectam videri, sed nunquam sine ipsa eos vel vixisse vel vivere." Daraus würde sich die Vorstellung ergeben, wie Ritter sie auffaßt, daß der Begriff der Materie nur aus einer Abstraktion von dem Ganzen des bestehenden kreatürlichen Daseyns hervorgehe, daß er nichts anders sey als der objektivirte Begriff der Schranke des kreatürlichen Daseyns, dessen, was die Grenze des individuellen Daseyns bildet, ähnlich wie die Platoniker lehrten, daß der Begriff der ὕλη nur durch einen λόγος νόθος erfaßt werden könne. Und allerdings schwindet uns der Gegensatz zwischen Körper und Geist, wenn wir die mannichfachen Abstufungen in den der ὕλη aufgeprägten Eigenschaften denken und durch Abstraktion auf das Unbestimmte, was allem Diesem zum Grunde liegt, zurückgehen; μένειν τὸ ὑλικὸν, τῶν ποιοτήτων μεταβαλλουσῶν εἰς ἀφθαρσίαν. In Joann. T. XIII. §. 59. Dies würde zu seiner Lehre von den verklärten Auferstehungsorganen, denen doch dasselbe allgemeine Substrat zum Grunde liegt, passen, zu seiner Lehre von den verklärten ätherischen Körpern der Engel; τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς. In Matth. T. XVII. §. 30. — und den Seelen der Gestirne schreibt er ein σῶμα αἰθέριον καὶ καθαρώτατον zu. De orat. c. 7. Man müßte dann mit Ritter jene Ausdrucksweise als die streng wissenschaftliche betrachten, auf welche alles Andere im Sinne des Origenes zurückzuführen wäre. Wo er hingegen von einer erst später erfolgten Hervorbringung der Materie redet, müßte man dies aus einer Herablassung von dem streng wissenschaftlichen Standpunkte zu einer mehr populären Darstellungsweise, gemäß den beiden Standpunkten der γνῶσις und der πίστις, erklären. Aber wir zweifeln sehr daran, ob wir berechtigt sind, dem Origenes eine solche streng durchgeführte und immer vestgehaltene spekulative Ansicht zuzuschreiben. Wir können uns nicht für berechtigt halten, nach der im Werke περὶ ἀρχῶν vorgetragenen Lehre auch alle seine späterer Zeit angehörenden und jener zu widersprechen scheinenden Aussprüche zu erklären; denn es erhellt, wie dies bei einem Manne, in dessen Denkweise anderswoher entlehnte spekulative Elemente und aus dem Christenthume abgeleitete zusammenkamen, leicht erklärlich ist, daß er manches in diesem ersten Versuche einer spekulativen Dogmatik Vorgetragene später zurückgenommen hat. In diesem Werke selbst stellt er die Sache mehr problema-

Es giebt Intelligenzen, welche auf eine freiere Weise mit einem Organe von höherer Beschaffenheit verbunden worden, um zum Besten der übrigen gefallenen Geister mitzuwürken, jene den Gestirnen einwohnenden Intelligenzen [1]), welche einen mühseligen Dienst der Liebe leisten, sich sehnend nach der Zeit der allgemeinen Wiederbringung, wann sie werden, von demselben befreit, wieder zu dem reinen von allem Sinnlichen entbundenen Daseyn erhoben werden, jene Röm. 8, 19 bezeichnete Sehnsucht [2]). Nach der Lehre des Origenes haben es diese höheren Intelligenzen nur ihrem freien Willen, ihrem Verdienste zu verdanken, daß sie diesen höchsten Standpunkt in der Schöpfung eingenommen, auf diese freiere Weise mit der Körperwelt verbunden worden und ein solches Organ von höherer verklärter ätherischer Beschaffenheit empfangen haben. Es kann nun die Frage entstehen: Betrachtete Origenes diese Wesen als solche, die an dem ersten Sündenfalle gar keinen Theil hatten, welche aber vermöge ihrer unwandelbaren Treue gegen den Schöpfer diese Stellung in dem Universum verdient haben? Dann würde er annehmen, daß vermöge ihrer freien Willensrichtung die einen unter den vernünftigen Wesen im Guten verharrt hätten, die andern davon abgewichen wären, aber auch die treugebliebenen in eine gewisse Verbindung mit der Körperwelt eingehen mußten, nicht als ob sie es verschuldet hätten, sondern sie hätten sich einer solchen Dienstleistung nur zum Besten der übrigen gefallenen Wesen unterzogen. Desto mehr sehnen sie sich nach jener Zeit, wann, nachdem das Ziel der allgemeinen Läuterung erreicht worden, auch sie von diesem beschwerlichen Dienste werden befreit werden. Oder — und für diese Auffassung scheint allerdings die Lehre des Werkes *περὶ ἀρχῶν* mehr zu sprechen — Origenes betrachtet diese Intelligenzen nicht als solche, welche von der allgemeinen kreatürlichen Abweichung ganz unberührt geblieben wären, sondern nur als solche, welche den geringsten Antheil daran gehabt hätten

---

tisch hin, als daß er mit Zuversicht entscheidet. In der Stelle in Joann. T. I. §. 17, wo er freilich auch nicht entschieden behauptend spricht, sondern in der Form: *ἀναγκαῖον ἐπιστῆσαι, εἰ* — unterscheidet er von jedem körperlichen Daseyn, auch jeder freieren Verbindung mit einem Organe von verklärter Beschaffenheit, als das ursprüngliche eine *ἄϋλος πάντη καὶ ἀσώματος ζωή*. Und in Joann. T. XIX. §. 5 setzt er dem ursprünglich allein bestehenden *κόσμος νοητός* entgegen diese erst später gebildete Körperwelt: *Ἀλλὰ καὶ ὁ δεικνύμενος κόσμος ὑλικὸς γενόμενος διὰ τοὺς δεηθέντας τῆς ἐνύλου ζωῆς τόπους μὲν ἔχει διαφόρους, οἵτινες δὴ πάντες, ὡς μὲν πρὸς τὰ ἄϋλα καὶ τὰ ἀσώματα, κάτω εἰσὶν, οὐ τόσον τῷ τόπῳ ὅσον τῇ πρὸς τὰ ἀόρατα συγκρίσει·* und er sagt, daß die Bildung des *κόσμος ἔνυλος* nicht ohne Grund als eine *καταβολή* bezeichnet werde.

1) S. oben S. 73.

2) S. z. B. de Martyr. §. 7.

und welche dann vermöge dieser ihrer Willensrichtung, wodurch sie sich doch vor den übrigen auszeichneten, diese Stellung im Universum erhalten hätten. Wenn aber dies der Ideenzusammenhang ist, so nimmt Origenes der Lehre vom freien Willen mit der einen Hand, was er mit der andern giebt; denn der freie Wille macht dann nicht mehr den Unterschied zwischen den im Guten gebliebenen und den vom Guten abgewichenen Wesen, sondern nur zwischen den mehr oder weniger abgewichenen, und das Böse erscheint dann doch als etwas in dem kreatürlichen Daseyn Nothwendiges, wenigstens in einem gewissen Grade als nothwendiger Durchgangspunkt.

Vor uns sehen wir nur ein Bruchstück des großen Weltlaufes, welcher alle moralischen Verschiedenheiten mit allen sich daraus entwickelnden Folgen bis zur gänzlichen Aufhebung derselben bei der allgemeinen Wiederbringung umfaßt; daher die Mängel und Schranken unsrer Theodicee [1]).

Aus der Lehre des Origenes folgt nothwendig, daß auch die menschlichen Seelen mit allen höheren Geistern ursprünglich ganz gleichartig waren, daß alle Verschiedenheit zwischen jenen und diesen und jenen unter einander nur aus den Verschiedenheiten der moralischen Willensrichtung aller einzelnen hervorgegangen ist, daß demnach alle Seelen gefallene himmlische Wesen sind. Das ganze zwischen Gegensätzen sich bewegende zeitliche Bewußtseyn, der auf das Endliche gerichtete Verstand ist nur aus der Entfremdung von jener Einheit des göttlichen Lebens, dem Leben der unmittelbaren Anschauung, hervorgegangen, und es ist die Bestimmung der Seele, daß sie sich geläutert wieder erhebe zu jenem Leben in der reinen unmittelbaren Anschauung Gottes, oder daß, sowie durch das Erkalten jenes himmlischen Feuers das Geistesleben zum Seelenleben geworden ist, so die Seele wieder zum Geiste verklärt werde [2]).

Seine Lehre von der Präexistenz der Seelen stellt Origenes entgegen dem Creatianismus, der die einzelnen Seelen durch einen unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes entstehen ließ — denn diese Auffassung schien ihm mit der sich zu allen seinen Geschöpfen auf gleiche Weise verhaltenden Liebe und Gerechtigkeit Gottes unvereinbar — und dem Traducianismus eines Tertullian, denn diese Vorstellung schien ihm eine zu sinnliche zu seyn. So=

---

1) Homil. IV. in Jes. §. 1.

2) *Παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν γενομένη ψυχή· νοῦς πῶς οὖν γέγονε ψυχὴ καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς. Π. ἀρχ.* l. II. c. 8. Vergl. Aehnliches bei den Gnostikern, s. oben.

wie er, um eine dieser zeitlichen Welt vorangehende Schöpfung unbeschadet der Kirchenlehre behaupten zu können, sich darauf berief, daß sie über diesen Punkt nichts bestimmt habe, so machte er eben dies auch für seine eigenthümliche spekulative Theorie vom Ursprunge der Seelen geltend.

In der Lehre von einem der menschlichen Natur anklebenden Verderben konnte er aber ganz wie die nordafrikanischen Kirchenlehrer sich ausdrücken, er konnte von einem Geheimnisse der Geburt [1]) reden, wonach Jeder, der auf die Welt komme, der Reinigung bedürfe, und konnte dafür die Bibelstellen anführen, welche von Andern für die Lehre von der Erbsünde benutzt würden. Aber er mußte nur diesen Zustand der menschlichen Natur anderswoher ableiten, nämlich von der eigenen Verschuldung jedes einzelnen gefallenen himmlischen Geistes in einem früheren Daseyn. Und sodann konnte nach seiner Theorie diese Verderbniß nicht bei allen gleichartig sein, sondern der Grad derselben hing von dem Grade der früheren Verschuldung ab. Wenn er auch Adam als eine geschichtliche Person betrachtete, so konnte er ihm doch nichts Andres seyn als die erste aus dem himmlischen Daseyn herabgesunkene eingekörperte Seele; er mußte die Erzählung vom Paradiese, ähnlich wie die Gnostiker, symbolisch erklären, so daß ihm dasselbe Symbol einer höheren Geisterwelt war, und Adam betrachtete er zugleich als das Bild der ganzen Menschheit, aller gefallenen Seelen [2]).

In dem Werke περὶ ἀρχῶν hatte Origenes, auch hier mit den Platonikern und manchen Gnostikern übereinstimmend, die Lehre, daß die gefallenen Seelen durch gänzliche Entartung bis in Thierkörper hinabsinken könnten, wenigstens als etwas, was nicht gerade zurückgewiesen werden könne, gelten lassen [3]). Aber wie sein System sich von dem neoplatonischen durch das Vorherrschen des christlichen sittlich-teleologischen Gesichtspunktes wesentlich unterschied, so mußte ihn dieser immer mehr durchgebildete Gesichtspunkt auch dazu führen, die Lehre von einer solchen Einkörperung der Seelen, als streitend mit dem Zwecke der Läuterung, welcher Fortdauer des Bewußtseyns voraussetze, endlich

---

1) Μυστήριον τῆς γενέσεως.

2) c. Cels. l. IV. §. 40: Οὐχ οὕτως περὶ ἑνός τινος, ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ θείου λόγου. Es kann dabei wohl bestehen, daß sich Origenes ganz kirchlich über Adam ausdrückte, wie in Joann. T. I. §. 22; T. XIII. §. 34; er konnte dies nach seinem Sinne verstehen, insbesondere in Homilien, in welche die Gnosis eigentlich nicht gehörte. Hom. IV. in Jerem.

3) S. das griech. Fragment π. ἀρχ. l. I. Orig. ed. de la Rue T. I. f. 76.

ganz zu verwerfen[1]). Seine dem ethisch-teleologischen Standpunkte entsprechende Lehre von dem bis zum Ziele der endlichen Wiederbringung fortgeführten Läuterungsprozesse der Seele bildet vielmehr einen scharfen Gegensatz mit der von vorherrschender Naturanschauung ausgehenden Annahme eines Kreislaufs der Metempsychose.

Origenes setzte in der gefallenen Menschennatur, gleich den Gnostikern, drei Principien, das *σαρκικόν*, das *ψυχικόν* und das *πνευματικόν*, und auch drei verschiedene diesen Principien angemessene Standpunkte. Aber er unterschied sich von ihnen in dem wesentlichen Punkte, daß er, wie er alle menschlichen Seelen als gleichartig anerkannte, daher auch dieselben Principien in jeder derselben annahm, und daß er daher die verschiedenen Standpunkte nicht von einer ursprünglichen Naturenverschiedenheit, sondern von dem durch die verschiedene Willensrichtung bedingten Vorherrschen des einen oder des andern jener Principien ausgehen ließ. Das *πνεῦμα* ist das Höchste in der menschlichen Natur, das unmittelbar Göttliche, wodurch der Mensch mit einer höheren Weltordnung zusammenhangt, das Organ, wodurch er mit Gott und göttlichen Dingen in Gemeinschaft eintritt, wodurch er allein göttliche Dinge zu erkennen vermag. Es kann dasselbe von dem Bösen nicht berührt, durch nichts Fremdartiges verderbt und verfälscht werden, nichts Schlechtes, nur Göttliches von demselben herrühren[2]). Es kann nur durch die Schuld des Menschen ganz zurücktreten und müßig seyn, wo es durch das Vorherrschen der Sinnlichkeit, der niederen Seelenkräfte, der weltlichen Richtung, sich zu offenbaren und zu würken gehindert wird. Wo der Apostel Paulus von dem Gegensatze der Werke des Geistes und des Fleisches redet, findet Origenes darin einen Beleg für seine Meinung, indem er jenes auf den Geist im Menschen, als das dem Fleische entgegengesetzte, das würksame Princip in allem Guten, bezieht[3]). Die Reactionen des Gottesbewußtseyns und des Gewissens gegen das Ungöttliche leitet er von diesem *πνεῦμα* ab. Es offenbart sich hier eine über die Seele erhabene, gebietende, richtende, strafende Macht[4]). Diejenigen Menschen, in

1) S. c. Cels. l. III. c. 76. II. 16 in Jerem., wo er von einer Metempsychose in einem parabolischen Sinne redet, verwahrt er sich sorgfältig gegen den Mißverstand, der dies buchstäblich nehmen könnte.

2) *Ἀνεπίδεκτον τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα.* In Joann. T. XXXII. §. 11.

3) *Τὰ κάλλιστα καρποὶ λέγονται εἶναι τοῦ πνεύματος, οὐχ ὡς ἂν οἰηθείη τις, τοῦ ἁγίου, ἀλλὰ τοῦ ἀνθρώπου.*

4) In seinem Kommentar über den Römerbrief l. II., wo Origenes, was Paulus von dem Gewissen sagt, auf die Würkungen dieses *πνεῦμα* bezieht, spricht er sich nach der Uebersetzung des Hieronymus so aus:

welchen die Seele sich von diesem *πνεῦμα* ganz leiten läßt, wo dieses Vermögen das vorherrschende ist, werden daher die Geistesmenschen *πνευματικοί* genannt[1]). Bei Solchen, den wahren Heiligen, ist in der Bestimmung durch dieses *πνεῦμα* die Einheit ihres ganzen Lebens begründet, dies das Princip ihres ganzen Lebens; da sie im Geiste leben, geht bei ihnen alles Handeln und Leiden davon aus, und dies giebt demselben seine wahre Bedeutung[2]). Von diesem Gesichtspunkte aus hätte nun Origenes dazu hingeführt werden müssen, zu erkennen, was dem hier Gesagten zum Grunde zu liegen scheint, daß durch diese in dem Göttlichen begründete Einheit das Wesen, die Bestimmung der menschlichen Natur erst zur wahren Erfüllung gelange, darin das wahrhaft Menschliche bestehe. Doch sagt er, daß, wo Paulus den *πνευματικός* dem *ψυχικός* entgegensetze (1 Kor. 2, 14. 15), er nur diesen, nicht jenen als Menschen bezeichne, weil der Mensch aus Leib und Seele bestehe, der *πνευματικός* aber mehr als Mensch sey[3]). Und diese Ausdrucksweise ist nicht etwa bloß eine vereinzelte Uebertreibung, welche keine weitere Bedeutung für das Eigenthümliche seines theologischen Standpunktes hätte, sondern es hangt wohl zusammen mit jener oben von uns bezeichneten Grundrichtung, vermöge welcher Origenes im Theoretischen und Praktischen das Göttliche nicht als das wahrhaft Menschliche, sondern als das Uebermenschliche zu betrachten geneigt war, eine Richtung, in welcher wir eine Reaction des durch das Christenthum zu überwindenden Standpunktes der alten Welt[4])

Quia ergo tantam ejus video libertatem, quae in bonis quidem gestis gaudeat semper et exsultet, in malis vero non arguatur, sed ipsam animam, cui cohaeret, reprehendat et arguat, arbitror, quod ipse sit spiritus, qui ab apostolo esse cum animo dicitur, velut paedagogus et quidam sociatus et rector, ut eam de melioribus moneat vel de culpis castiget et arguat. Ed. Lomm. T. VI. p. 107.

1) *Οὐ κατὰ μετοχὴν ἐπικρατοῦσαν χρηματίζει ὁ πνευματικός.* In Joann. T. II. §. 15.

2) *Ὡς γὰρ ὁ ἅγιος ζῇ πνεύματι, προκατάρχοντι τῶν ἐν τῷ ζῇν καὶ πάσης πράξεως καὶ εὐχῆς καὶ τοῦ πρὸς θεὸν ὕμνου, οὕτως πᾶν ὅ, τι ποτ᾽ ἂν ποιῇ, ποιεῖ πνεύματι, ἀλλὰ κἂν πάσχῃ, πάσχει πνεύματι.* In Joann. T. XXXII. §. 11.

3) *Ἡμεῖς γὰρ οὐ μάτην αὐτόν* (den Apostel Paulus) *φαμεν ἐπὶ τοῦ πνευματικοῦ μὴ προστεθεικέναι τὸ ἄνθρωπος, κρεῖττον γὰρ ἢ ἄνθρωπος ὁ πνευματικὸς, τοῦ ἤτοι ἐν ψυχῇ ἢ ἐν σώματι ἢ ἐν συναμφοτέροις χαρακτηριζομένου· οὐχὶ δὲ καὶ ἐν τῷ τούτων θειοτέρῳ, πνεύματι;* L. c. T. II. §. 15.

4) Wie Aristoteles Eth. Nicomach. X. 7. das contemplative Leben als das göttliche, dem Göttlichen im Menschen, dem *νοῦς*, entsprechende, über das praktische, als das rein menschliche, setzt; *εἰ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον*, und doch sagt er von dem *νοῦς*: *τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος.*

erkannt haben. Damit, daß er so das *πνεῦμα* von der *ψυχή* als dem rein Menschlichen trennt, hangt es nun auch zusammen, wenn er lehrt, daß Diejenigen, bei welchen die *ψυχή* sich durch das *πνεῦμα* leiten lasse, in der Einheit dieses von dem *πνεῦμα* beseelten Daseyns verharrten und in der Vollständigkeit dieses ihres vom *πνεῦμα* durchdrungenen Wesens zu einem höheren Leben nach dem Tode sich erheben, Diejenigen aber, bei welchen die *ψυχή* dem *πνεῦμα* immer widerstrebe, nach dem Tode von demselben werden verlassen werden; dieses werde sich zu dem Gott, von dem es herstamme, wieder erheben und sie würden, getrennt von dem *πνεῦμα*, der Unseligkeit anheimfallen [1]). Eine Lehre, welche mit der Idee des Origenes von dem nach dem Tode fortgehenden Läuterungsprozesse und der allgemeinen Wiederbringung, als dem letzten Ziele, zu vereinigen, manche Schwierigkeit hat. Uebrigens schrieb er diesem *πνεῦμα*, wie aus seiner früher entwickelten Idee über das Verhältniß der vernünftigen Wesen zu Gott von selbst hervorgeht, keine Autonomie und unabhängige Selbstständigkeit zu, sondern er betrachtete dasselbe als das, die Würkungen des göttlichen Geistes in sich aufzunehmen und darzustellen bestimmte Organ. Das *πνεῦμα* im Menschen kann nach seiner Lehre nur in der Verbindung mit dem göttlichen Geiste thätig seyn [2]).

Wie nun Origenes eine Dreitheiligkeit der menschlichen Natur annahm, unterschied er demnach drei verschiedene Standpunkte der sittlichen Entwickelung, je nachdem das *πνεῦμα*, die *ψυχή* oder die *σάρξ* das Vorherrschende sey. Der zweite Standpunkt, wo die von Gott entfremdete Ichheit vorwaltet und dabei eine gewisse Herrschaft über die Sinnlichkeit stattfinden kann, wo die Seele ihren egoistischen Neigungen folgt, der Standpunkt einer gewissen bloß weltlichen Bildung, eines verständigen Egoismus, wo keine Begeisterung für das Gute den Menschen treibt, aber auch das Böse nicht in starken Ausbrüchen hervortritt, wo der Mensch, wie Origenes sich ausdrückt, weder kalt noch warm ist. Dieser Standpunkt steht zwar an sich zwischen beiden in der Mitte, es fragt

1) Wir können hier nur Stellen aus den in den lateinischen Uebersetzungen uns erhaltenen Schriften anführen, in welche wir aber von dieser Seite Mißtrauen zu setzen keine Ursache haben. Commentar. ep. ad Rom. l. II. c. 9. p. 108, ed. Lomm. Hic ipse spiritus est, qui cohaeret animabus justorum. Si vero inobediens ei anima et contumax fuerit, dividetur ab ea post excessum. Commentar. series in Matth. c. 62. T. IV. p. 352, ed. Lomm.

2) In Matth. T. XIII. §. 2: *Ἕτερον εἶναι τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα, κἂν ἐν ἡμῖν ᾖ, παρὰ τὸ πνεῦμα ἑκάστου ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ*, welches letztere er auch hier von der *ψυχή* unterscheidet.

sich aber doch, von welchem Standpunkte Einer leichter zu dem göttlichen Leben gelangen könne. Origenes wirft die Frage auf, ob nicht der *σαρκικός* leichter als der *ψυχικός* zum Bewußtseyn des Sündenelends und dadurch zur wahren Bekehrung geführt werden könne [1]). Es hangt damit die Idee zusammen, daß, wie ein weiser Arzt zuweilen den im Körper verborgenen Krankheitsstoff hervorrufe und aus demselben durch künstliche Mittel Krankheiten sich erzeugen lasse, damit jener den ganzen Organismus zu zerrütten drohende Krankheitsstoff dadurch von dem Körper ausgestoßen werde, so versetze Gott die Menschen in solche Lagen, wo das in ihrem Innern verborgene Böse angeregt werde, in gewaltigen Ausbrüchen hervorzutreten, auf daß sie dadurch zum Bewußtseyn ihrer moralischen Uebel und der verderblichen Folgen derselben geführt und dann desto leichter und gründlicher geheilt werden könnten [2]). Dahin erklärte er die biblischen Ausdrücke: Gott verhärtet das Herz, und ähnliche.

Wie Origenes die Selbstbestimmung des kreatürlichen freien Willens als ursprünglichen Grund aller Verschiedenheiten unter den vernünftigen Wesen betrachtet, so setzt er denselben auf gleiche Weise als das Bedingende für den ganzen nachfolgenden Läuterungs- und Entwickelungsprozeß, der alle Stadien bis zum letzten Ziele der Wiederbringung in sich schließt [3]). So ist es ihm wichtig, die Begriffe von einer Präscienz und einer Prädestination Gottes auseinanderzuhalten im Gegensatze mit der Lehre von einer *εἱμαρμένη* oder einer unbedingten Nothwendigkeit. Er lehrt, daß Gott, nachdem er alle verschiedenen Willensrichtungen und alle dadurch bedingten Möglichkeiten übersehen, darnach den Weltplan geordnet habe [4]). Er unterscheidet in dem Bösen eine objektive und eine subjektive Nothwendigkeit. Wenn auch das einmal vorhandene Böse sich in diesen bestimmten Formen darstellen muß, ist es doch darum nicht nothwendig, daß dies bestimmte Böse durch Diesen oder Jenen vollbracht werde [5]).

---

1) *Περὶ ἀρχῶν* l. III. c. 4.

2) S. de orat. c. 29. und das Fragment des Kommentars über Exod. c. 10, 27; in dem 26. Kapitel der *φιλοκαλία* und im 2. Bande ed. de la Rue f. 111. *Ὥσπερ ἐπί τινων σωματικῶν παθημάτων, εἰς βάθος τοῦ, ἵν' οὕτως εἴπω, κεχωρηκότος κακοῦ, ὁ ἰατρὸς εἰς τὴν ἐπιφάνειαν διά τινων φαρμάκων ἕλκει καὶ ἐπισπᾶται τὴν ὕλην, φλεγμονὰς χαλεπὰς ἐμποιῶν καὶ διοιδήσεις καὶ πόνους πλείονας ἂν εἶχέ τις, οὕτως οἶμαι καὶ τὸν θεὸν οἰκονομεῖν τὴν κρύφιον κακίαν εἰς τὸ βάθος κεχωρηκυῖαν τῆς ψυχῆς.* T. VIII. p. 305, ed. Lomm.

3) *Τὸν θεὸν ἑκάστην οἰκονομεῖν ψυχὴν, ἀφορῶντα εἰς τὴν ἀΐδιον αὐτῆς ζωὴν, ἀεὶ ἔχουσαν τὸ αὐτεξούσιον.* De orat. §. 29.

4) S. den Kommentar über die Genesis.

5) *Ἀνάγκη ἐστὶ ταῦτα ἐλθεῖν, οὐκ ἀνάγκη δὲ διὰ τοῦδέ τινος.* In Matth. T. XIII. §. 22.

Es erhellt auch schon aus der entwickelten Lehre des Origenes von dem Verhältnisse der Geisterwelt zu Gott, des πνεῦμα im Menschen zum πνεῦμα ἅγιον, wie Gnade und freier Wille nach seinem Systeme im Einklange mit einander stehen. Demgemäß sagt er, daß, „sowie das Gedeihen des Landbaues das Zusammenkommen zweier Faktoren erfordere, des Landmannes eigene Thätigkeit und den Segen Gottes, so werde auch zu dem Guten unter den vernünftigen Wesen erfordert der freie Wille derselben und die Kraft Gottes, welche den guten Vorsatz unterstütze[1]). Aber nicht allein bedürfe es, um gut zu werden, unsers freien Willens und des göttlichen Beistandes, sondern auch, um, wenn wir es geworden sind, in der Tugend zu beharren, da auch der Vollendete fallen werde, wenn er sich des Guten überhebe und sich selbst dies zuschreibe, nicht die gebührende Ehre gebe Dem, welcher ihm das Allermeiste verliehen zur Erlangung und Bewahrung der Tugend“[2]).

So geht nun aus dem, was sich uns als das Gemeinsame in der Anthropologie dieser Periode ergeben hat, hervor, daß nicht allein, wie auch bei den Gnostikern, die Anerkennung eines Erlösers ihren Anschließungspunkt fand in einer allgemein ausgesprochenen Erlösungsbedürftigkeit, sondern daß auch, was den Gegensatz zwischen der kirchlichen und der gnostischen Anthropologie bildete, von keiner Seite die menschliche Natur so mit dem Bösen behaftet gesetzt wurde, um eine vollständige Aneignung derselben durch den Erlöser auszuschließen. Von Anfang an entwickelte sich daher das kirchliche Bewußtseyn in der Bestreitung des Doketismus in allen seinen Abstufungen. So tritt diese antidoketische Richtung stark hervor in solchen Stellen der vorgeblichen ignatianischen Briefe, welche durch das Gepräge des Alterthums von dem herrschenden Tone dieser Briefe sich sehr unterscheiden. Es wird hier von den Doketen auf eine originelle Weise gesagt: „Sie, die aus Christus nur ein Gespenst machen wollten, seyen selbst Gespenstern gleich, gespenstische Menschen“[3]). Und Tertullian sagt zu dem Doketen: „Wie machst du Christus halb zur Lüge? er war ganz Wahrheit“[4]); und derselbe an einer andern Stelle[5]): „Es macht dir

---

1) Τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ.

2) Aus dem Kommentar zu Ps. IV. Philocal. c. 24. Ed. Lomm. T. XI. p. 450.

3) Αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες ἀσώματοι καὶ δαιμονικοί. Ep. ad Smyrn. §. 2.

4) Quid dimidias mendacio Christum? Totus veritas fuit. De carne Christi c. 5.

5) L. c. c. 14.

Ekel, wenn das Kind in dem Schmutze der Windeln gepflegt und geliebkoset wird. Diese der Natur erwiesene Ehrfurcht verachtest du, und wie bist du selbst geboren? Christus wenigstens liebte den Menschen in diesem Schmutze. Um dessenwillen stieg er herab, um dessenwillen ließ er sich in alle Niedrigkeit herab bis zum Tode, er liebte mit dem Menschen auch dessen Geburt, auch dessen Fleisch.“

Wie im Gegensatze gegen das ästhetische mit dem Schönen buhlende Heidenthum [1]), so im Gegensatze gegen den wider die Knechtsgestalt Christi sich auflehnenden Doketismus, der nur einen Christus der Herrlichkeit haben wollte, wurde das Bild von einem solchen, dessen äußerliche Erscheinung mit seiner inneren Herrlichkeit in Widerspruch gestanden, einem häßlichen Christus ausgemalt. Welche Auffassung sich theils der zu buchstäblich verstandenen Stelle Jes. 53, theils mißverstandenen Stellen der Evangelien anschloß. Tertullian sagt [2]): „Eben dies war es, was das Uebrige an ihm wunderbar macht, da sie sprachen: Woher kommt dieser zu solcher Weisheit und zu solchen Werken? Dieser Ausruf kommt von Denen, welche auch seine Gestalt verachten zu können glaubten“ [3]).

Wenn wir hier den Tertullian mit den Alexandrinern vergleichen, so zeigt es sich, was jener dadurch, daß er aus seinem christlichen Bewußtseyn allein Alles schöpfte, vor diesen, bei welchen andere fremde Bildungselemente sich trübend einmischten, durch seinen kräftigen christlichen Realismus voraus hatte. Wir haben schon bei der Betrachtung der gnostischen Systeme bemerkt, welcher enge Zusammenhang zwischen dem eigenthümlichen Wesen der christlichen Sittenlehre und der Anschauung von der Person und dem Leben Christi stattfindet. Die Anschauung des Lebens Christi sollte einen neuen ethischen Standpunkt erzeugen, daraus sollte das eigenthümliche Princip der christlichen Sittenlehre hervorgehen. Wo nun aber das ethische Princip selbst durch den Einfluß andrer Standpunkte, welche mit dem christlichen sich vermischten, getrübt wurde, würkte diese Trübung auch auf die Betrachtungsweise der Person und des Lebens Christi selbst zurück, wie wir dies bei den Gnostikern gesehen haben, und dies läßt sich auch bei dem Clemens von Alexandria bemerken. Von dem Standpunkte jener entmenschlichenden Auffassung der Sittenlehre, welche neoplatonische Philosophen und andere Asketen jener Zeit des Körpers sich schämen ließ, konnte er die Offenbarung des gött-

---

1) S. Bd. I. die Einleitung.
2) De carne Christi c. 9.
3) Nec humanae honestatis corpus fuit, nedum coelestis claritatis.

lichen Lebens in dem Reinmenschlichen, wie es sich in der Anschauung Christi darstellt, nicht verstehen. Er wollte statt des Reinmenschlichen das Uebermenschliche. Christus sollte das Ideal der Entsinnlichung, des von der Sinnlichkeit ganz unabhängigen, durch sinnliche Eindrücke, Bedürfnisse, wie Hunger und Durst, Gefühle des Schmerzes, sinnlicher Lust oder Unlust gar nicht berührten Lebens, der vollkommenen ἀπάθεια darstellen. Er sollte als der menschgewordene Logos seinem Wesen nach darüber erhaben seyn, wie der ächte Gnostiker, ihm nachfolgend, durch seine Willensanstrengungen eine solche ἀπάθεια erstreben muß. Charakteristisch sagt er: „Es sey lächerlich, zu meinen, daß bei dem Heiland der Leib als Leib die nothwendigen Dienstleistungen zur Erhaltung verlangt haben sollte; denn er aß nicht um des Leibes willen, welcher durch eine heilige Kraft erhalten wurde" [1]). Dies Princip hätte ihn nun zu einem eigentlichen Doketismus hinführen können. Die Betrachtung des Christus, wie er in der evangelischen Geschichte sich darstellt, übte aber doch eine zu große Gewalt über ihn aus, die historische Wahrheit war ihm zu wichtig, als daß er sich dazu hätte entschließen können. Er wollte nur sagen, daß Christus nicht vermöge einer Naturnothwendigkeit allen jenen Bedürfnissen und Affektionen unterworfen gewesen sey, sondern denselben nur nach freiem Entschlusse, aus freier Herablassung zum Besten der Menschen, um einen Beweis von der Realität seiner menschlichen Natur zu geben, um keinen Anschließungspunkt für den Doketismus zu gewähren, sich unterzogen habe [2]). Wir müssen aber auch dem Clemens die Gerechtigkeit nicht versagen, das Gesunde in seiner ethischen Richtung, wie sie durch die Anschauung des Lebens Christi bestimmt wurde, neben jenem Krankhaften zu erkennen [3]), wie er gegen die ascetische Körperverachtung an einer andern Stelle sagt, daß Christus nicht würde mit der Gesundheit der Seele auch die Gesundheit des Leibes wiederhergestellt haben, wenn Feindschaft zwischen dem Leibe und der Seele bestehen sollte [4]).

Mit jener Richtung des Clemens, welche ihn das Reinmensch-

---

1) Ἐπὶ τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονὴν γέλως ἂν εἴη, ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ. Strom. l. VI. f. 649.

2) So sagt er von Christus: Ἅπαξ ἁπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικὸν, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη.

3) Vergleiche das in dem ersten Bande S. 358 über die Reaction des christlichen Geistes in Clemens gegen eine einseitige ascetische Richtung Bemerkte.

4) Οὐκ ἂν δὲ, εἰ ἐχθρὰ ἡ σὰρξ ἦν τῆς ψυχῆς, ἐπετείχιζεν αὐτῇ τὴν ἐχθρὰν δι' ὑγιείας ἐπισκιάζων (wahrscheinlich nach Hervets Verbesserung σκευάζ. zu lesen); er würde die feindliche σάρξ nicht in seinen Schutz genommen haben. Strom. l. III. f. 470.

liche in Christo verkennen ließ, könnte nun die andere, welche durch Uebertreibung der Knechtsgestalt zur Vorstellung von einem häßlichen Christus hinführte, in schneidendem Widerspruche zu stehen scheinen; und allerdings würde er wohl von selbst eine solche Auffassung sich nicht gebildet haben, da sie aber durch die christliche Ueberlieferung auf ihn überging, wußte er sie doch auch mit seiner eigenthümlichen Richtung und Anschauungsweise gut zu verbinden, in der Anwendung, daß, indem das Göttliche in dieser unscheinbaren, formlosen Gestalt sich darstellt, man dadurch die sinnliche Schönheit zu verachten, vom Sinnlichen zu dem über alles Sinnliche erhabenen Göttlichen durch die Betrachtung des Geistes sich emporzuschwingen, angetrieben werde[1]), Keiner verleitet werden sollte, die schöne Gestalt zu bewundern und deshalb weniger auf den Inhalt der Reden Christi zu achten[2]).

Auf eine andere Weise wurde jene Auffassung von der Knechtsgestalt Christi durch Origenes im Zusammenhange mit seinem ganzen Systeme modificirt. Wir haben ja oben bemerkt, wie seine Lehre von den verschiedenen christlichen Standpunkten mit seiner Idee von den verschiedenen Offenbarungsformen des göttlichen Logos zusammenhangt. Der Logos wird Allen Alles, in einem noch höheren Sinne, als Paulus dies von sich sagen konnte, und dies wendet er auch auf den in der Zeit erschienenen Christus an. Er wird Allen Alles, erscheint ihnen in verschiedenen Gestalten, gemäß ihrer Empfänglichkeit. Den Einen offenbart er sich in seiner Herrlichkeit, in einem himmlischen Lichte, welches sich von ihm auch auf seine Worte, die sie nun erst, nachdem sie ihn selbst auf diese höhere Weise erkannt haben, in ihrem vollen Sinne verstehen können, zurückverbreitet, ja auch auf das alte Testament zurückstrahlt, das nun in der Beziehung zu dem in seiner Herrlichkeit erkannten Christus selbst verklärt wird, den Andern erscheint er nur in der Knechtsgestalt, als Der, welcher keine Gestalt noch Schöne hatte, Denen, welche über die zeitliche Erscheinung sich nicht zu der Be-

---

1) Die Worte des Clemens über Christus: *Ἐν σαρκὶ μὲν ἀειδὴς* (wie ohne allen Zweifel zu lesen ist, was aus dem Nachfolgenden und der Anspielung auf Jes. 53, 2 mit Sicherheit geschlossen werden kann) *διελήλυθεν καὶ ἄμορφος, εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀσώματον τῆς θείας αἰτίας ἀποβλέπειν ἡμᾶς διδάσκων.* Strom. l. III. f. 470.

2) *Οὐ μάτην ἠθέλησεν εὐτελεῖ χρήσασθαι σώματος μορφῇ, ἵνα μή τις τὸ ὡραῖον ἐπαινῶν καὶ τὸ κάλλος θαυμάζων, ἀφίστηται τῶν λεγομένων καὶ τοῖς καταλειπομένοις* (dies Wort giebt hier keinen Sinn. Was zurückgelassen werden sollte, kann es nicht heißen, auch nicht was zurückgelassen worden. Ich zweifle kaum, daß *καταβλεπ.* gelesen werden muß. Auch die Zusammensetzung mit *κατα* paßt hier, das Niederblicken zum Sinnlichen, im Gegensatze des *ἄνω βλέπειν πρὸς τὰ νοητὰ*) *προσανέχων, ἀποτέμνηται τῶν νοητῶν.* Stromat. l. VI. f. 690.

trachtung des in ihm sich offenbarenden Logos zu erheben vermögen [1]). So würden der Christus der Verklärung und der Christus ohne Gestalt und Schöne, wie man ihn gewöhnlich sich vorzustellen pflegte, nichts Andres seyn als Bezeichnungen zweier verschiedener durch die subjektive Empfänglichkeit bedingter Anschauungsweisen von dem Einen Christus, den nicht Alle in seiner göttlichen Erhabenheit zu erkennen vermochten. So mußte es ihm als nothwendig erscheinen, daß die Menge der Gläubigen ein solches Bild von Christus, als dem ohne Gestalt und Schöne Erschienenen, sich machte. Ihre ganze Auffassungsweise von Christus und vom Christenthume, die von ihrem Standpunkte aus keine andere seyn konnte, spiegelte sich in diesem einzelnen Merkmale ab. Und so könnte er auch die Verklärung Christi nur als Symbol jener höheren Anschauungsweise betrachtet haben, in der Christus den weiter Geförderten sich darstelle [2]). Aber wenn er die besonderen Thatsachen als Symbole allgemeiner Ideen oder eines allgemeineren Stadiums in der Entwickelung des geistigen Lebens betrachtete, so läugnete er damit doch keineswegs die objektive Realität solcher Thatsachen, die zugleich einer allgemeineren Idee entsprächen, und so schließt jene allgemeine der Verklärung Christi die Anerkennung der geschichtlichen Realität derselben keineswegs aus. Gleichwie Origenes das Objektive in das Subjektive umzudeuten geneigt war, so auch von der andern Seite das Subjektive zu etwas Objektivem zu machen, was sich uns in manchen Beispielen gezeigt hat. Und so geschieht es, daß die tiefsinnige Idee von den nothwendigen mannichfachen Abstufungen der Anschauungsweisen von Christus sich ihm objektivirt zu der Annahme von verschiedenen Gestalten, welche Christus im Verhältnisse zu den verschiedenen Standpunkten der Menschen, mit denen er verkehrte, angenommen habe. Sowie die Mannichfaltigkeit der *μορφαί*, der Offenbarungsformen, in denen er der Geisterwelt sich darstellt, zum Wesen des Logos gehört, so bildet Christus auch darin die Würksamkeit des Logos selbst in seiner zeitlichen Erscheinung ab. Es gehört zu seinem eigenthümlichen Wesen, daß er keine unwandelbare bestimmte Gestalt hatte, sondern nach der verschiedenen Beschaffenheit der Menschen dem Einen in niederer Knechtsgestalt, dem Andern, dieselbe abstreifend, in einer dem Göttlichen verwandten Lichtgestalt erschien. So deutete sich Origenes die Thatsache der Verklärung, und manche andere Erscheinungen der evangelischen

1) *Ὁ σωτὴρ μᾶλλον Παύλου τοῖς πᾶσι πάντα γενόμενος, ἵνα τοὺς πάντας κερδήσῃ.* — In Joann. T. XX. §. 28 und von der doppelten *μορφή*, in der Christus erscheint, in Matth. T. XII. §. 37.

2) S. c. Cels. l. IV. c. 16, wo er von Denen, welche die Verklärung Christi zu buchstäblich und sinnlich auffaßten, sagt: *Μὴ νοήσαντες τὰς ὡς ἐν ἱστορίαις λεγομένας μεταβολὰς ἢ μεταμορφώσεις τοῦ Ἰησοῦ.*

Geschichte [1]). Es setzte sich dies bei ihm in Verbindung mit seiner Vorstellung von dem Grundstoffe der Körperwelt als etwas Unbestimmtem, das mannichfaltige Metamorphosen vom Niederen zum Höheren durchlaufen könne [2]).

Zur vollständigen Ueberwindung des Doketismus gehörte die vollständige Anerkennung des Reinmenschlichen in Christo, und dies konnte nicht geschehen ohne die Annahme einer menschlichen Seele. Doch dieser besondere Punkt trat nicht sogleich klar entwickelt in dem dogmatischen Bewußtseyn hervor. Zuerst wurden nur die beiden Begriffe, der *λόγος* in seinem göttlichen Wesen, und die *σάρξ*, von der alles Menschliche herrührt, auseinandergehalten. Zwar mußte man, wenn man die Identität mit der menschlichen Natur in Christi Person durchführen wollte, von selbst dazu hingetrieben werden, auch eine menschlich fühlende Seele ihm zuzuschreiben, aber doch wurde alles Dies, wie wir bei dem Irenäus sehen, nur auf die von der Erde genommene *σάρξ* zurückgeführt [3]). Wenngleich derselbe sagt, daß Christus seinen Leib für unsern Leib und seine *ψυχή* für unsere *ψυχή* hingegeben habe, und man bei dieser Unterscheidung unter der *ψυχή* nicht Leben, sondern Seele zu verstehen gedrungen wird [4]), so macht er doch wenigstens von dieser Unterscheidung, wo er sonst von Christus als Menschen redet, weiter keinen Gebrauch. Justinus scheint die gewöhnliche Trichotomie der menschlichen Natur auf Christus in dieser Modifikation angewandt

1) c. Cels. l. VI. c. 77: *Τὸ παραλλάττιον τοῦ σώματος αὐτοῦ πρὸς τοῖς ὁρῶσι δυνατὸν καὶ διὰ τοῦτο χρήσιμον, τοιοῦτο φαινόμενον, ὁποῖον ἔδει ἑκάστῳ βλέπεσθαι.* Dies auf die Verklärung angewandt, von welcher er zugleich sagt: *Ἔχει τι καὶ μυστικὸν ὁ λόγος, ἀπαγγέλλων τὰς τοῦ Ἰησοῦ διαφόρους μορφὰς ἀναφέρεσθαι ἐπὶ τὴν τοῦ θείου λόγου φύσιν*, in dem schon entwickelten Sinne. Damit übereinstimmend die nur in der lateinischen Uebersetzung uns erhaltene Stelle: Quoniam non solum duae formae in eo fuerunt, una quidem, secundum quam omnes eum videbant, altera autem, secundum quam transfiguratus est coram discipulis in monte, sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus. Commentar. Series in Matth. §. 100. Ed. Lomm. T. IV. p. 446.

2) *Οὐ θαυμαστὸν τὴν φύσει τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ πάσης ποιότητος, ἣν ὁ τεχνίτης βούλεται δεκτικὴν ὁτὲ μὲν ἔχειν ποιότητα, καθ' ἣν λέγεται τὸ· οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος, ὁτὲ δὲ οὕτως ἔνδοξον καὶ καταπληκτικὴν καὶ θαυμαστὴν, ὡς ἐπὶ πρόσωπον πεσεῖν τοὺς θεατάς.* c. Cels. l. VI. §. 77.

3) Die Gemüthsbewegungen in der Todesnähe unter den *σύμβολα σαρκὸς τῆς ἀπὸ γῆς εἰλημμένης.* Lib. III. c. 22.

4) S. die Worte des Irenäus l. V. c. 1. §. 1: *Τῷ ἰδίῳ αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν.* Da hier der Gedanke ist, daß Christus dem Satan, der eine Gewalt über Seele und Leib der Menschen sich angemaßt hat, seinen Leib als Lösegeld für die von ihm gefangen gehaltenen Menschen hingegeben habe, so kann man dies schwerlich anders als von der menschlichen Seele verstehen.

zu haben: Er bestand als der Gottmensch aus dreien Theilen, wie jeder andere Mensch: dem Körper, der animalischen Seele (dem niederen Lebensprincip), und der denkenden Vernunft; nur mit dem Unterschiede, daß die Stelle der irrthumsfähigen menschlichen Vernunft, die nur ein Strahl der göttlichen, des *λόγος* ist[1]), bei ihm durch die allgemeine göttliche Vernunft, durch den *λόγος* selbst[2]) vertreten wurde[3]), daher im Christenthume allein die universelle, durch keine Einseitigkeit getrübte Offenbarung der religiösen Wahrheit gegeben seyn konnte[4]).

Tertullian war der Erste, der die Lehre von einer eigenthümlichen menschlichen Seele Christi bestimmt und klar aussprach, dazu veranlaßt durch seine Ansicht von dem Verhältnisse der Seele zum Leibe überhaupt, und durch die Richtung seiner Polemik bei der Lehre von der Person Christi insbesondere. Er nahm nicht die gewöhnliche Trichotomie, sondern nur eine Dichotomie des Menschen an; er behauptete, daß nicht eine von der vernünftigen verschiedene, bloß animalische Seele, als das Beseelende des Körpers zu setzen sey, sondern daß in allem Lebendigen nur Ein beseelendes Wesen sey, dieses aber in der menschlichen Natur mit höheren Kräften ausgerüstet; also die denkende Seele selbst das Beseelende des menschlichen Körpers[5]). Wenn sich Tertullian also nur Eine Seele als das Vermittelnde zwischen dem göttlichen Logos und dem Körper in Christo dachte, mußte er nothwendig hier eine vernünftige Menschenseele ihm zuschreiben. Ferner war er im Streite mit einer valentinianischen Sekte, welche lehrte, daß Christus, statt seine Seele mit einem grob materiellen Körper zu umhüllen, die *ψυχή* so modificirt habe, daß sie dem sinnlichen Menschen wie ein Körper sichtbar werden konnte. Gegen diese behauptet er, daß man in der Person Christi nothwendig, wie bei jedem Menschen, Seele und Leib, und was beiden zukomme, unterscheiden müsse, daß er, um den Menschen zu erlösen, eine Seele von der eigenthümlichen Art

---

1) Das *σπέρμα λογικόν*, der *λόγος σπερματικός*, der *λόγος κατὰ μέρος*.

2) *Λογικὸν τὸ ὅλον*.

3) Apolog. II. §. 10. Doch könnte Einem der Verdacht auffallen, daß die Worte *καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν* oder die beiden letzten Worte von einer späteren Hand, die den Justinus in diesem Artikel orthodox machen wollte, eingeschoben seyen, da diese genauere Bestimmung sonst nirgends bei dem Justinus vorkommt und hier nicht so recht an ihrem Platze steht. Aber freilich kann das Erstere überhaupt kein schlagender Beweis seyn, und das Zweite wenigstens nicht bei einem Schriftsteller von der Schreibart des Justinus.

4) Justinus ist der Vorgänger des Apollinaris.

5) De anima c. 12.

der menschlichen mit sich in Verbindung setzen mußte, um so mehr, da die Seele das eigentliche Wesen des Menschen ausmache [1]).

Noch größeren Einfluß als Tertullian hatte auf die Entwickelung und Veststellung dieser Lehre in dem kirchlichen Lehrbegriffe der systematische Geist und die vermittelnde apologetische Richtung des Origenes. Nicht von spekulativen Principien ging er hier aus, sondern von einer aus dem christlichen Bewußtseyn abgeleiteten Analogie. Wie das göttliche Leben in den Gläubigen auf Christus, als dessen ursprüngliche Quelle, zurückführt, so suchte er sich durch die Analogie der Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur in Christo anschaulich zu machen. Wenn die Gläubigen, wie Paulus sagt, mit dem Herrn Ein Geist werden, so ist dies auf eine noch viel höhere Weise mit der Seele geschehen, welche der Logos in die unzertrennliche Verbindung mit sich aufgenommen hatte. Nach der Theorie des Origenes ist es ja die ursprüngliche Bestimmung der Seele, sich dem Logos ganz hinzugeben und vermöge der Gemeinschaft mit ihm ganz in dem Göttlichen zu leben. Was nun bei andern Seelen nur in den höchsten Momenten des inneren Lebens stattfindet, daß sie in die Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos ganz aufgehen, in der Anschauung des Göttlichen ganz sich selbst vergessen, das war bei jener Seele etwas Zusammenhangendes, Ununterbrochenes geworden, so daß ihr ganzes Leben in die Gemeinschaft mit dem Logos aufgegangen, sie ganz vergöttlicht worden war [2]).

Wie Origenes ferner in jedem Menschen [3]) das *πνεῦμα* von der *ψυχή* im engeren Sinne des Wortes unterschied, so wandte er diese Unterscheidung auch hier an. Wie die menschliche Natur [4]) eben dadurch zur sittlichen Vollendung gelangt, daß sie in Allem durch jenes *πνεῦμα* bestimmt wird, so ist dies auf vollkommene Weise nur durch Christus verwürklicht worden. „Wenn dies bei den Heiligen so ist, um wieviel mehr muß man dies sagen von Jesus, dem Vorgänger aller Heiligen, bei welchem, als er die ganze menschliche Natur annahm, das *πνεῦμα* alles übrige Menschliche in Bewegung setzte?" [5])

---

1) De carne Christi c. 11 et seqq.

2) *Οὐ μόνον κοινωνία, ἀλλ' ἕνωσις καὶ ἀνάκρασις, τῆς ἐκείνου θεότητος κεκοινωνηκέναι, εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι.*

3) S. oben. 4) S. oben.

5) In Joann. T. XXXII. §. 11: *Οὗ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ ἀνειληφέναι αὐτὸν ὅλον ἄνθρωπον τὸ ἐν αὐτῷ διέσεισε τὰ λοιπὰ ἐν αὐτῷ ἀνθρώπινα.* Eine dogmatisch-ethische Bemerkung, die aber Origenes, wie dies oft ihm so geht, indem er seine dogmatischen Begriffsunterscheidungen in die heilige Schrift hineinlegt, durch eine Stelle begründen will, welcher sie der Wortbedeutung nach ganz fremd ist, das „*ἐταράχθη τῷ πνεύματι.*" Joh. 13, 21.

Aber, wie wir bemerkten, war es ein Hauptpunkt in dem Systeme des Origenes, daß Alles in der Geisterwelt durch die Verschiedenheit der moralischen Willensrichtung bedingt seyn sollte. Von diesem allgemeinen Gesetze der göttlichen Weltordnung konnte er bei dieser höchsten Würde, zu der eine Seele gelangte, keine Ausnahme gelten lassen. Jene Seele hatte es durch die treue Willensrichtung, durch die Liebe, wodurch sie stets mit dem göttlichen Logos verbunden geblieben war, verdient, daß sie auf solche Weise ganz Eins mit ihm, ganz vergöttlicht wurde [1]). Auf diese durch ihre Willensrichtung verdiente Verschmelzung dieser Seele mit dem Logos bezog er die Worte Ps. 45, 5.

Hier entsteht nun aber eine für das System des Origenes wichtige Frage. Ist diese in eine solche unauflösliche Gemeinschaft mit dem Logos aufgenommene Intelligenz ursprünglich von dem allgemeinen kratürlichen Abfalle mit berührt worden, und hat sie sich nur vor allen irgendwie von jener ursprünglichen Einheit abgewichenen Intelligenzen dadurch ausgezeichnet, daß sie durch die Hingebung an den göttlichen Logos, den allgemeinen Erlöser, nicht allein von allen Folgen jener Abweichung befreit worden, sondern zu einer noch höheren Einheit mit Gott als der ursprünglichen sich erhoben hat, einer Einheit, welche jede Möglichkeit einer künftigen Trennung ausschloß? Oder hat diese Intelligenz an der Abweichung der übrigen von Anfang an gar keinen Theil genommen, ist sie durch ihr treues Verharren in der Gemeinschaft mit dem Logos davor bewahrt worden, und ist eben dadurch das göttliche Leben, das sie zuerst durch ihre Willensrichtung in sich aufnahm, ganz in ihr Wesen übergegangen? Wenn dieses Letztere in dem Sinne des Origenes anzunehmen wäre, so würde daraus eine für sein Princip von der kreatürlichen Wandelbarkeit wichtige Folge hervorgehen. Es würde daraus erhellen, daß er die Abweichung von der ursprünglichen Einheit nicht für einen in aller kreatürlichen Entwickelung durchaus nothwendigen Durchgangspunkt gehalten hätte; denn wenigstens das Beispiel dieser e i n e n Intelligenz würde vom Gegentheil zeugen.

---

1) *Π. ἀρχ.* l. II. c. 6. c. Cels. l. II. c. 9; l. III. c. 41. In Joann. T. I. §. 30; T. XIX. §. 5, wo er ganz platonisch sagt: *Ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐμπολιτευομένη τῷ ὅλῳ κόσμῳ ἐκείνῳ* — der *κόσμος νοητὸς, τῶν ἰδεῶν*, gleichbedeutend mit dem *νοῦς* oder dem *λόγος* selbst — *καὶ πάντα αὐτὸν ἐμπεριερχομένη καὶ χειραγωγοῦσα ἐπ' αὐτὸν τοὺς μαθητευομένους*. In Joann. T. XX. §. 17; T. III. opp. ed. de la Rue f. 226. In Matth f. 344 et 423; T. XIII. §. 26; T. XVI. §. 8. Commentar. ep. ad Rom. lib. I. T. V. p. 250, ed. Lomm. In Jerem. Hom. XV. §. 6.

Erwägen wir nun, daß nach der Lehre des Origenes der *νοῦς* erst durch den Abfall zur *ψυχή* geworden, so könnten wir, zumal da er auch in Christo zwischen dem *πνεῦμα* und der *ψυχή* ausdrücklich unterschied, dies nach seiner Lehre auch auf die durch ihre beharrliche Willensrichtung zu jener unauflöslichen Verbindung mit dem Logos gelangte Seele anzuwenden uns berechtigt glauben. Wir müßten also annehmen, daß, wie der Geist erst durch die Abweichung von der ursprünglichen Einheit zur Seele geworden ist und das Ziel der Wiederbringung darin besteht, daß die Seelen, zur ursprünglichen Einheit zurückkehrend, das psychische Seyn wieder abstreifen und wieder zu dem reinen Geistesleben hindurchdringen[1]), so jene Seele vor allen andern und auf eine höhere Weise als alle andern schon zu jenem Ziele gelangt wäre, und daher würde sie das Vermittelnde werden, um eben dahin alle andern gefallenen Seelen zu führen. Aber wir könnten dies doch im Sinne des Origenes nicht auf consequente Weise vesthalten. Denn es würde doch so immer vorausgesetzt, daß was bei Christus Seele genannt wird, im eigentlichen Sinne keine Seele mehr sey, wir müßten immer annehmen, daß die zum reinen Seyn des *νοῦς* zurückgekehrte *ψυχή* in Christo nur zur Rettung der gefallenen Seelen sich ihnen wieder ähnlich gemacht, eine Hülle des psychischen Seyns sich angeeignet, in die Schranken und das getheilte des psychischen Lebens eingegangen sey, um dies zu jener höheren Einheit zurückzuführen. Und in der That werden wir eine solche Anschauungsweise auch mit Worten des Origenes belegen können[2]). Wenn wir nun aber einmal eine solche Veranstaltung bei der zum reinen Geistesleben zurückgekehrten Seele Christi annehmen müssen, so fällt somit der Grund im Zusammenhange der Ideen des Origenes hinweg, der uns nöthigte, auch jene Intelligenz, welche der Logos in eine solche Gemeinschaft mit sich aufgenommen hatte, an jener allgemeinen kreatürlichen Abweichung Theil nehmen zu lassen. Es erhellt nun: Origenes könnte sich die Sache so gedacht haben, daß jene Intelligenz von Anfang an gar nicht durch Abfall zur Seele geworden wäre, sondern daß sie sich nur durch freie Herablassung den gefallenen Seelen ähnlich gemacht hätte.

1) *Οὐκέτι μένει ψυχὴ ἡ σωθεῖσα ψυχή. — ἔσται, ὅτε οὐκ ἔσται ψυχή.* De princip. l. II. c. 8. §. 3. So als Ermahnung zum Märtyrerthume: *Εἰ θέλομεν ἡμῶν σῶσαι τὴν ψυχὴν, ἵνα αὐτὴν ἀπολάβωμεν κρείττονα ψυχῆς, μαρτυρίῳ ἀπολέσωμεν αὐτήν.* Ad Martyr. § 12.

2) *Τάχα γὰρ ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἐν τῇ ἑαυτῆς τυγχάνουσα τελειότητι ἐν θεῷ καὶ τῷ πληρώματι ἣν ἐκεῖθεν ἐξεληλυθυῖα, τῷ ἀπεστάλθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, ἀνέλαβε τὸ ἐκ τῆς Μαρίας σῶμα.* In Joann. T. XX. §. 18.

Wir würden so zu der andern Auffassung hingetrieben werden, welche von manchen Seiten zu dem Systeme des Origenes besser passen könnte. Es würde nun gut zusammenhangen, daß diese Intelligenz, welche immer in der ursprünglichen Einheit verharrt wäre, eben daher es verdiente, daß der Logos sie als unauflöslich mit ihm verbundenes Organ sich aneignete, um die Erlösung, deren sie selbst nie bedürftig war, auf alle andere derselben bedürftige Wesen zu verbreiten. Dies wird dadurch bestätigt, wenn Origenes diese Intelligenz dadurch vor allen auszeichnet, daß sie von der Schöpfung an und immer in der unzertrennlichen Verbindung mit dem Logos geblieben sey [1]), wobei freilich vorausgesetzt wird, daß wir unter der Schöpfung die ursprüngliche, nicht die erst durch den Abfall vermittelte verstehen. So konnte er diesen Geist als einen solchen bezeichnen, welcher immer frei von aller Berührung mit der Körperwelt in der Betrachtung des *κόσμος νοητός*, wie dieser mit dem Logos identisch ist, lebte [2]); denn mit der Abweichung von der ursprünglichen Einheit ist nach der Lehre des Origenes auch irgend eine Berührung mit der Körperwelt gesetzt. — So konnte sich Christus den Sündenlosen nennen in dem Sinne, wie keine andere Kreatur, weil jene Intelligenz nie von dem Bösen berührt worden [3]). Wenn sie auch, wie alle andern, vermöge des kreatürlichen wandelbaren Willens ursprünglich der Versuchung zum Bösen unterworfen war, so ist sie doch, indem sie bei dem Abfall der übrigen jene Probe bestand, durch ihre unwandelbare Hingabe an den Logos zu einem über alle Versuchung zum Bösen erhabenen göttlichen Leben gelangt und was ursprünglich Werk des freien Willens war, ist nun zur Natur geworden [4]). Doch wollte Origenes damit keines=

---

1) Ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei inhaerens. De princip. l. II. c. 5. §. 3.

2) In Joann. T. XIX. §. 5; ed. Lomm. T. II. p. 188.

3) In Joann. T. XX. §. 25.

4) Quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum in naturam. De principiis l. II. c. 5. §. 5. Wir werden nun auch auf die Worte des Origenes uns berufen können, in welchen er sich ausdrücklich gegen die Folgerung, welche aus seinen Lehren hätte gezogen werden können, verwahrt, als ob jede vernünftige Kreatur nothwendig einmal der Versuchung zum Bösen hätte unterliegen müssen. Sed non continuo, quia dicimus, nullam esse creaturam, quae non possit recipere malum, idcirco confirmamus, omnem naturam recepisse malum, id est malam effectam L. c. l. I. c. 8. §. 3. Wir würden, da wir der Uebersetzung Rufin's kein unbedingtes Vertrauen schenken können, von diesen Worten allein keinen Gebrauch zu machen wagen, um die Meinung des Origenes darnach zu bestimmen, wenn nicht, was wir aus denselben ableiten wollen, wie aus dem im Texte Gesagten erhellt, sonst in seinem Gedankenzusammenhange begründet wäre. Um bei dem Origenes Alles in

wegs sagen, daß die Seele zu solcher Unwandelbarkeit des göttlichen Lebens gelangt, den zu ihrem eigenthümlichen Wesen gehörenden freien Willen eingebüßt habe, denn so würde ja, wie er von seinem Standpunkte aus nicht anders meinen konnte, dieses Wesen selbst vernichtet worden seyn. Er schrieb dieser Seele auch nach der Menschwerdung Christi eine aber in der Einheit mit dem πνεῦμα und dadurch mit dem Logos verharrende Selbstbestimmung zu [1]. Nun muß uns aber hier, wenn wir den Zusammenhang seiner Ideen untersuchen, die Frage aufstoßen, wie er, wenn er diese Seele als eine schon zu solcher Vollendung gelangte sich dachte, noch eine menschliche Entwickelung bei Christus in seinem irdischen Daseyn zulassen konnte, wie ihm diese nicht zum bloßen Schein werden mußte. Und doch glaubte er das, was Luk. 2, 40 von der fortschreitenden Entwickelung des Christuskindes gesagt wird, sich ganz aneignen zu können und er betrachtete diesen Fortschritt als in dem freien Willen Christi begründet [2]. Aber eine ähnliche Schwierigkeit findet ja nach der Lehre des Origenes von einem früheren bewußten persönlichen Daseyn der Seele überhaupt in Beziehung auf jede menschliche Entwickelung statt.

Wir haben noch einen besonderen Punkt zu erwähnen, in welchem der Zusammenhang zwischen der Anthropologie und der Christologie des Origenes hervorleuchtet. Wie er überhaupt annahm, daß der Würdigkeit jeder Seele die Beschaffenheit des ihr als Leib beigegebenen Organs, in welchem sich ihr eigenthümliches Wesen auspräge, entspreche, so wandte er dies auch auf das Verhältniß zwischen Seele und Leib bei Christus an. Die höchste unter allen Seelen wurde mit dem herrlichsten Körper umhüllt, nur war diese Herrlichkeit während des irdischen Daseyns noch eine verhüllte, strahlte nur für einzelne Empfängliche in einzelnen Momenten hervor, die Vorzeichen dessen, was einst geschehen sollte. Vermöge der Erhebung Christi zu den himmlischen Regionen ist nun dieser Leib, was sich, wie wir gesehen haben, mit der Lehre des Origenes von der an sich unbestimmten ins Unendliche bildsamen Materie wohl vereinigen läßt, von allen

---

Einklang zu bringen, müssen wir aber wohl noch annehmen, daß er das Wort ψυχή nicht immer in demselben Sinne gebraucht, sondern theils in einem allgemeineren Sinne, als Bezeichnung des Geistes oder der Intelligenz überhaupt, theils in einem engeren Sinne, in der Unterscheidung vom νοῦς oder πνεῦμα.

1) Von dem ἐφ' ἡμῖν τῆς ψυχῆς. In Matth. T. XIII. §. 26; ed. Lomm. p. 257.

2) L. c.: Ὡς γὰρ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ἦν ἡ ἐν σοφίᾳ προκοπὴ καὶ χάριτι, οὕτως καὶ ἐν ἡλικίᾳ. Welches Letzere Origenes von der ἡλικία πνευματική versteht.

Mängeln und Schranken des irdischen Daseyns befreit, in eine ätherische, dem Wesen des Geistes und des göttlichen Lebens mehr verwandte Beschaffenheit verklärt worden[1]).

Durch die Art, wie von Origenes diese Lehre entwickelt wurde, war nun eine Schwierigkeit, welche bei der Lehre von der Incarnation des Logos den Nachdenkenden auffallen mußte, wenngleich sie bei Vielen nicht zum Bewußtseyn gekommen war, beseitigt. Die Schwierigkeit nämlich, wie der göttliche Logos mit einem menschlichen Leibe sich verbinden konnte, wie man das Reinmenschliche auf ihn übertragen sollte. Diese Schwierigkeit fiel nun hinweg, da angenommen wurde, daß der Logos sich nicht unmittelbar den Leib, sondern daß er sich die Seele als sein naturgemäßes Organ angeeignet habe. Dadurch war es auch möglich gemacht, alles Menschliche in Christo ungetrübt aufzufassen. Aber eine andere Schwierigkeit trat nun an der Stelle der ersten hervor, nämlich wie die Einheit der Person und des Lebens Christi bei dieser Verbindung mit einer in ihrer Eigenthümlichkeit verharrenden menschlichen Seele vestgehalten werden könne. Wir haben gesehen, auf welche Weise Origenes auch über diese Schwierigkeit hinwegkommen zu können meinte. Doch scheint diese Auffassung Manchen Anstoß gegeben zu haben und er zog sich von Solchen die Beschuldigung zu, daß er, wie manche Gnostiker, einen höheren und einen niederen Christus, oder einen Jesus und einen Christus von einander unterscheide, oder daß er Jesus zu einem bloßen Menschen mache, der nur durch einen höheren Grad der Gemeinschaft mit dem Logos, also nur dem Grade nach von andern Heiligen verschieden sei[2]). So zeigt sich uns auch hier der Keim eines Gegensatzes, der sich in die folgende Periode hineinzog.

Was die Würkungen Christi als Erlösers der Menschheit betrifft, so finden wir in dem, was die Kirchenlehrer dieser Periode darüber aussprechen, schon alle den späteren kirchlichen Bestimmungen zum Grunde liegenden Elemente, als in dem Wesen des christlichen Bewußtseyns gegründete, die Art bezeichnend, wie Christus dem religiösen Gefühle und der daraus hervorgehenden

---

1) S. c. Cels. l. I. c. 32; l. II. c. 23; l. III. c. 42; l. IV. c. 15; l. VI. c. 75 et seqq. Ubiquität des verherrlichten Körpers Christi in Matth. T. IV. f. 887, ed. de la Rue.

2) S. die Apologie des Pamphilus für Origenes T. IV. f. 35 und mehrere der oben in Beziehung auf seine Lehre von der Verbindung des Logos mit der Seele in Christo angeführten Stellen, in denen er es für nöthig hält, gegen eine solche Mißdeutung seiner Lehre sich zu verwahren, wie in Matth. T. XVI. §. 8 am Ende, wo er hinzusetzt: Πλὴν σήμερον οὐ λύω τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ.

Anschauung als Befreier von der Sünde und ihren Folgen, Wiederhersteller der Harmonie in der sittlichen Weltordnung, Mittheiler eines göttlichen Lebens an die menschliche Natur sich erwies. Aber es waren hier noch keine Gegensätze gegeben, durch welche man zu schärferer Bestimmung und Sonderung der Begriffe hätte hingetrieben werden müssen. Wir vernehmen größtentheils nur die Sprache des unmittelbaren religiösen Gefühls und der Anschauung, und daher konnte man auch, wenn man die Aussprüche dieser Kirchenlehrer mit der späteren Kirchenlehre verglich, entweder in dem Zuviel oder dem Zuwenig, das man in ihnen finden wollte, irren.

Die Lehre von der Erlösung hat ein negatives und ein positives Moment; das erste bezieht sich auf die Ausgleichung der in der sittlichen Weltordnung hervorgebrachten Störung, die Enthebung der Menschheit aus dem Zwiespalte mit Gott, das zweite auf die Verherrlichung oder Vergöttlichung der von diesem Zwiespalte befreiten menschlichen Natur. Was nun das erste betrifft, so tritt hier in der Anschauungsweise besonders etwas Eigenthümliches hervor, was wir, da wir es in verschiedenen Modifikationen von Männern der verschiedenartigsten Standpunkte und Richtungen ausgesprochen sehen, bei einem Marcion, Irenäus und Origenes als einen allgemeineren Ausdruck des christlichen Bewußtseyns dieser Zeit betrachten können. Es ist diese Idee: Der Satan herrschte bisher über die Menschheit, über welche er, da der erste Mensch der Versuchung zur Sünde unterlegen und dadurch in die Dienstbarkeit des Bösen gerathen war, ein gewisses Recht erlangt hatte. Gott hat ihm dieses Recht nicht mit Gewalt entzogen, sondern auf gesetzmäßige Weise ihn dessen verlustig gemacht. Der Satan versuchte seine bisher über die Menschheit ausgeübte Gewalt an Christus dem vollkommen Heiligen, indem er ihn als einen allen andern Menschen gleichartigen wie alle Andern behandeln wollte; aber hier scheiterte seine Macht und er mußte sich selbst als überwunden erkennen. Christus konnte als der vollkommen Heilige dem Tode, welchen der Satan vermöge der Sünde über die Menschheit gebracht hatte, nicht unterworfen bleiben. Durch ihn, den Repräsentanten der menschlichen Natur, ist diese mit Fug und Recht von der Herrschaft des Satans befreit worden, dieser hatte keine Ansprüche mehr an dieselbe[1]).

---

1) Darauf bezieht sich das, was Irenäus l. V. c. 1 sagt: Rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt. Et quoniam injuste dominabatur nobis apostasia et cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam, suos proprios faciens discipulos, potens in omnibus Dei verbum et

Marcion übertrug nur, wie wir oben gesehen haben, das, was in der kirchlichen Anschauungsweise vom Satan galt, auf den Demiurgos. Zum Grunde liegt bei dieser ganzen Anschauungsweise die Idee einer realen objektiven Macht, welche das ungöttliche Princip in der Menschheit, die sich demselben dienstbar gemacht, erlangt hatte, und einer realen objektiven Ueberwindung dieser Macht, der Erlösung, als eines gesetzmäßigen, den Forderungen der sittlichen Weltordnung entsprechenden welthistorischen Prozesses. Wir müssen die unadäquate Form, in welche die zum Grunde liegende Idee sich eingehüllt hat, von dieser selbst wohl unterscheiden.

Mit diesem negativen Momente finden wir bei Irenäus verbunden das positive der Darstellung des Urbildes der Menschheit in einem vollkommenen heiligen Leben, der Mittheilung eines göttlichen Lebens an dieselbe, das sie in allen ihren Entwickelungsstufen heiligen und verklären sollte. Seine in seinen Schriften zerstreuten Ideen sind, wenn wir Alles zusammenfassen, diese: „Nur das Wort des Vaters selbst konnte uns den Vater offenbaren, und wir konnten nicht von ihm lernen, wenn nicht der Lehrer selbst unter uns erschien. Der Mensch sollte sich gewöhnen, Gott in sich aufzunehmen, Gott sich gewöhnen, in der Menschheit zu wohnen. Der Mittler zwischen beiden mußte die Gemeinschaft zwischen beiden wieder herstellen durch seine Verwandtschaft mit beiden, er mußte jedes Alter hindurchgehen, um jedes Alter zu heiligen, die vollkommene Aehnlichkeit mit Gott, was die vollkommmene Heiligkeit ist [1]). In einer menschlichen Natur, welche gleich war der mit der Sünde behafteten, verdammte er die Sünde und verbannte sie nun als eine verdammte aus der menschlichen Natur (Röm. 8, 3), forderte aber den Menschen auf, ihm ähnlich zu werden. Die Menschen waren Gefangene des Bösen, des Satans, Christus gab sich zur Erlösung für die Gefangenen hin. Das Böse herrschte über uns, die wir Gott angehörten, Gott befreite uns nicht mit Gewalt, sondern auf rechtmäßige Weise, indem er Diejenigen erlösete, die sein waren. Wenn er nicht als Mensch den Widersacher des Menschen besiegt hätte, wäre der Feind nicht auf rechtmäßige Weise besiegt worden,

---

non dificiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, non cum vi, sed secundum suadelam, quemadmodum illa initio dominabatur nostri, sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem, et non vim inferentem, accipere quae vellet, ut neque quod justum est, confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei deperiret,

1) S. das oben über das Verhältniß des εἰκών zur ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ Bemerkte.

und von der andern Seite, wenn er nicht als Gott das Heil geschenkt hätte, so würden wir dasselbe nicht auf eine veste Weise haben. Und wenn nicht der Mensch mit Gott vereinigt worden wäre, so hätte er nicht an einem unvergänglichen Leben Theil nehmen können [1]. Durch den Gehorsam Eines Menschen mußten Viele gerechtfertigt werden und das Heil erlangen, denn das ewige Leben ist die Frucht der Gerechtigkeit. Was es heiße, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sey, war bisher noch nicht offenbar [2], denn der Logos war noch unsichtbar, deshalb verlor der Mensch auch leicht die Aehnlichkeit mit Gott. Da aber der Logos Mensch geworden, besiegelte er beides. Er offenbarte wahrhaft das Bild, indem er selbst das ward, was sein Bild war, und er stellte auf veste Weise die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott dar, indem er den Menschen dem unsichtbaren Gott ähnlich machte" [3]. Bei dem Irenäus erscheint das Leiden Christi als etwas zu der rechtmäßigen Befreiung des Menschen von der Macht des Satans Gehöriges. Die göttliche Gerechtigkeit zeigt sich hier darin, wie auch dem Satan sein Recht widerfährt; von einer der göttlichen Gerechtigkeit durch Christi Leiden geleisteten Genugthuung findet sich noch keine Spur, aber wohl liegt schon die Idee von einer durch Christi vollkommene Gesetzerfüllung, seinen vollkommenen Gehorsam der Heiligkeit Gottes in ihren Anforderungen an die der Menschheit gegebenen Genugthuung zum Grunde. Bei Justin d. M. aber läßt sich die Idee von einer leidenden Genugthuung Christi als eine zum Grunde liegende, wenngleich nicht mit klarem Bewußtseyn entwickelte und vestgehaltene erkennen; denn Justin sagt [4]: „Das Gesetz sprach über alle Menschen den Fluch aus, weil kein Mensch dasselbe im ganzen Umfange erfüllen konnte (Deut. 27, 26), Christus befreite uns von diesem Fluche, indem er ihn für uns trug." Es kann hier bei ihm kein andrer Ideenzusammenhang als dieser seyn: Die Kreuzigung bezeichnet die Verfluchung, die Verdammung; ihn selbst, den Sohn Gottes, den vollkommen Heiligen, konnte keine

1) Die Mittheilung eines göttlichen Lebens an die Menschheit durch Christus, die ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν.

2) Es sind hier zwei Ideen zusammenzunehmen, die schon bei Philo vorhanden, daß der Mensch als Bild Gottes nach dem Bilde des Logos erschaffen worden, und daß Gott schon das dargestellte Ideal der ganzen Menschennatur in der Person des Gottmenschen, als das Urbild der Menschheit, zum Ziele hatte. Limus ille jam tum imaginem iduens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus, sed et pignus filii, qui homo futurus certior et verior. Tertull. de carne Christi c. 6; adv. Praxeam c. 12.

3) S. Iren. l. III. c. 20 Massuet (nach Andern 22); l. III. c. 18 (20), 31; l. V. c. 16.

4) Dial. c. Tryph. Jud. c. 30, f. 322. Ed. Col.

solche treffen; in Beziehung auf ihn selbst war dies nur etwas Scheinbares [1]). Die Bedeutung dieses Fluches bezog sich auf die Menschheit, welche der Gesetzesverletzung schuldig und dadurch der Verdammniß anheimgefallen war. Christus nahm in seinen Leiden diese an der Menschheit verwürkte Verdammniß über sich, um die Menschheit davon zu befreien. Das für geht hier von selbst in das statt über. Der Verfasser des Briefes an Diognet faßt die thätige und leidende Genugthuung, doch mit der vorherrschenden Beziehung auf jene, so zusammen, indem er auf die Liebe Gottes, die an sich keiner Versöhnung bedurfte und selbst die Versöhnung stiftete, Alles zurückführt: „Gott der Herr und Schöpfer des Weltalls ist nicht allein voll Menschenliebe, sondern auch voll Langmuth. Er war und ist immerdar ein Solcher und wird stets ein Solcher seyn, der Gütige, Zornlose und Wahrhafte, der allein Gute. Er faßte einen großen und unaussprechlichen Rathschluß, den er seinem Sohne allein mittheilte. So lange er diesen Rathschluß als einen verborgenen bei sich behielt, schien er für uns keine Sorge zu tragen. Während der verflossenen Zeit nun ließ er uns, wie wir wollten, unsern Lüsten folgen, nicht als ob er überhaupt an unsern Sünden Freude gehabt hätte, sondern auf daß wir, nachdem wir in jener Zeit durch unsere eigenen Werke des Lebens unwürdig uns erwiesen, nun der Gnade Gottes gewürdigt würden, und auf daß wir, nachdem wir unsere eigene Ohnmacht, in das Reich Gottes zu kommen, geoffenbart hätten, durch die Kraft Gottes dazu fähig würden. Als aber das Maaß unsrer Sünden voll geworden und es sich vollends geoffenbart hatte, daß Strafe und Tod als unser Lohn uns bevorstand, haßte er uns nicht, verstieß er uns nicht, sondern er erwies seine Langmuth. Er selbst nahm unsere Sünden auf sich, er selbst gab seinen eigenen Sohn zum Lösegelde für uns hin, den Heiligen für die Sünder; denn was außer seine Gerechtigkeit konnte unsere Sünden bedecken?“

Nach dem früher dargestellten Ideenzusammenhange des Origenes ist der höchste Zweck der irdischen Erscheinung und Würksamkeit Christi, die an keine Zeit und keinen Raum gebundene göttliche Thätigkeit des Logos, welche die Reinigung und Heilung der gefallenen Wesen erzielt, zu offenbaren und darzustellen. So haben alle seine Handlungen eine höhere symbolische Bedeutung, welche zu erkennen die Aufgabe der Gnosis ist; dadurch wird aber, wie dies an den Beispielen seiner Wunder sich zeigt, die

1) *Δοκοῦσα κατάρα*. f. 317.

heilbringende Würkung, welche sie an und für sich und unmittelbar hervorbringen sollten, keineswegs ausgeschlossen, und auf diese Weise konnte er auch den Inhalt des allgemeinen christlichen Bewußtseyns in Beziehung auf das erlösende Leiden Christi sich aneignen. Wir finden hier Manches, was er durch die allgemeinen Ideen seines Systems anzunehmen gar nicht hätte veranlaßt werden können, wenn er nicht unabhängig von denselben auf einem ganz andern Wege eine solche Ueberzeugung sich gebildet hätte. Von einem Gefühle der Sünde, der Gottverlassenheit bei der Seele Christi, welche er als eine vollkommen heilige, über alle Berührung mit dem Bösen erhabene betrachtete, zu reden, dazu konnte er in den spekulativen Ideen seines Systems keinen Grund finden. Aber in manchen Erscheinungen der evangelischen Geschichte erkannte er einen solchen Zusammenhang zwischen Christus und dem ganzen geistigen Leben der von Gott entfremdeten Menschheit, vermöge dessen er ihre Gebrechen wie seine eigenen fühlte, und was kein Begriff erfassen konnte, wußte er durch eine aus der Tiefe des Gemüths hervorgehende Anschauung sich zu deuten. So konnte er von Christus sagen, was nur dem in der Welt des christlichen Bewußtseyns Heimischen verständlich ist: „Er lud auf sich unsere Gebrechen und trug unsere Krankheiten, die Gebrechen der Seele, die Krankheiten des inneren Menschen, wegen welcher Krankheiten und Gebrechen, die er von uns hinwegtrug, er sagt, daß seine Seele betrübt und beunruhigt sey“ [1]); und an einer andern Stelle: „Dieser Mensch, das reinste unter allen Geschöpfen, starb für die Menschheit, er, der unsere Sünden und Krankheiten auf sich nahm, da er die Sünde der ganzen Welt auf sich nehmen und tilgen konnte“ [2]).

Origenes glaubte, daß nach einem verborgenen Gesetze der sittlichen Weltordnung die Selbstaufopferung des vollkommen Heiligen dazu dienen mußte, die Macht des Bösen zu lähmen und die derselben unterworfenen Wesen davon zu befreien. Er fand ein Zeugniß dafür in dem unter den Menschen verbreiteten Glauben, daß einzelne Unschuldige durch freiwillige Aufopferung Völker und Städte von schweren Unglücksfällen gerettet hätten [3]). Nicht Gott, sondern der Satan ist es, dem das Lösegeld für die in der Gefangenschaft von ihm Gehaltenen bezahlt wird, nach der

1) Mit Beziehung auf Jes. 53, 4. 5. *Αὐτὸς ἐβάστασεν ἀσθενείας τὰς τῆς ψυχῆς καὶ νόσους τὰς τοῦ κρυπτοῦ τῆς καρδίας ἡμῶν ἀνθρώπου, δι᾽ ἃς ἀσθενείας καὶ νόσους βαστάσας αὐτὰς ἀφ᾽ ἡμῶν περίλυπον ἔχειν τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ καὶ τεταραγμένην.* In Joann. T. II. §. 21.
2) L. c. T. XXVIII. §. 14.
3) L. c. T. VI. §. 34; T. XXVIII. §. 14.

oben schon entwickelten christlichen Anschauungsweise dieser Zeit. An dieser heiligen Seele, welche in dem Reiche des Todes nicht gefangen gehalten werden konnte, mußte die Macht des Satans sich brechen[1]).

Die besondere Art des Todes Christi dient ihm als Beleg dafür, daß derselbe von einer ganz freien Handlung ausging. Er sey gerade in dem Zeitpunkte gestorben, als er sterben wollte, nicht einer äußerlichen Gewalt unterliegend, wie Diejenigen, denen die Beine zerschlagen wurden. Daraus sucht er das ungewöhnlich Schnelle seines Todes zu erklären[2]).

Ein nothwendiger Zusammenhang zwischen Erlösung und Heiligung war in der ganzen christlichen Anschauungsweise von dem Erlösungswerke und von der Verbindung mit Christus begründet. Wir brauchen uns das hier aus dem christlichen Bewußtseyn hervorgehende Begriffsverhältniß nur klar zu machen, um dies zu erkennen.

Göttliches Leben und heiliges Leben, das waren ja für den christlichen Standpunkt unzertrennliche Begriffe, beides wurde in dem Begriff von der *ἀφθαρσία* zusammengefaßt. Nun wurde der Logos als die Quelle dieses Lebens, Christus als die Erscheinung des Logos in der Menschheit, als der Mittheiler dieses höheren Lebens an die menschliche Natur, Der, durch welchen sie in allen ihren Entwickelungsstufen mit einem solchen göttlichen Leben durchdrungen und geheiligt worden, betrachtet. Durch den Glauben an Christus, durch die Taufe, wird Jeder der Gemeinschaft mit Christus einverleibt und somit von diesem göttlichen Leben als dem Heiligungsprincip durchdrungen. Man erkannte Christus als den Zerstörer des Reiches des Satans, und zu diesem Reiche rechnete man, wie alles Heidnische, alles Ungöttliche im Theoretischen und Praktischen, so alles Böse. Jeder Christ sollte nun auch diesen Sieg Christi über das Reich des Satans sich aneignen, in der Gemeinschaft mit ihm die Kraft erhalten, über alle Versuchung zum Bösen zu siegen, alle Macht der Finsterniß zu bekämpfen; der Christ wurde daher[3]) aus einem miles Satanae ein miles Christi. Auch die Idee von dem allgemeinen Priester-

1) *Τίνι ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν; οὐ δὴ τῷ θεῷ· μήτι οὖν τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον, ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι καὶ οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον.* In Matth. T. XVI. §. 8.

2) *Ὡς βασιλέως καταλιπόντος τὸ σῶμα καὶ ἐνεργήσαντος μετὰ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας.* In Joann. T. XIX. §. 4; ed. Lom. T. II. p. 172. In Matth. Lat. ed. Lomm. T. IV. p. 73 et seqq.

3) S. Bd. I. S. 396.

berufe aller Christen hat hier ihre Wurzel und ihre praktische Bedeutung für das ganze Leben.

Mögen wir, als Beleg für das Gesagte, vernehmen, wie sich einige Kirchenlehrer über diesen Zusammenhang zwischen Erlösung und Heiligung, Glauben und Leben aussprechen. Nachdem der Bischof Clemens von Rom, der Paulus und Jakobus wohl mit einander zu vereinigen wußte, nachdrücklich bezeugt hat, daß Keiner durch seine Gerechtigkeit und seine Werke, sondern Jeder nur durch die Gnade Gottes und den Glauben gerechtfertigt werden könne, setzt er hinzu: „Was sollen wir also thun, meine Brüder? Sollen wir träge seyn im Gutes thun und die Liebe verlassen? Keineswegs möge der Herr dies bei uns geschehen lassen, sondern laßt uns mit unablässigem Eifer alles Gute zu vollbringen streben, denn der Schöpfer und Herr des Alls freut sich seiner Werke [1].“ Der Verfasser des Briefes an Diognet sagt nach jener oben angeführten schönen Stelle von der Erlösung: „Von welcher Freude wirst du erfüllt werden, wenn du dies erkennst, oder wie wirst du Den lieben, der dich so sehr früher geliebt hat? Wenn du ihn aber liebst, wirst du Nachahmer seiner Güte seyn.“ Irenäus stellt den freien aus dem Glauben fließenden Gehorsam dem knechtischen gesetzlichen so entgegen: „Das den Knechten gegebene Gesetz bildete die Seele durch das äußerliche Sinnliche, indem es sie gleichsam mit Fesseln zum Gehorsam der Gebote hinzog, das freimachende Wort aber lehrte eine freie Reinigung der Seele und dadurch des Körpers. Nachdem dies geschehen, mußten zwar die Fesseln der Knechtschaft, deren der Mensch schon gewohnt worden, hinweggenommen werden, und er mußte ohne Fesseln Gott folgen. Die Anforderungen der Freiheit mußten aber weiter ausgedehnt, und der Gehorsam gegen den König mußte ein größerer werden, so daß Keiner wieder umkehren und sich seines Befreiers unwürdig zeigen sollte; denn er hat uns nicht deshalb befreit, damit wir von ihm hinweggehen sollten, da doch Keiner, von der Quelle alles Guten bei dem Herrn sich losreißend, Nahrung des Heils für sich selbst finden kann, sondern deshalb, damit wir, je mehr wir erlangt, desto mehr ihn lieben sollten. — Dem Heilande folgen ist soviel als: an dem Heile Theil nehmen, und dem Lichte folgen ist soviel als: an dem Lichte Theil nehmen“ [2]).

Wie wir aber in der Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes und in der damit zusammenhangenden Ver-

1) S. ep. I. ad Corinth. §. 32 u. 33.
2) Lib. IV. c. 13 u. 14.

äußerlichung den Hauptgrund der Trübung des christlichen Bewußtseyns gefunden haben, so ist der Einfluß dieses trübenden Elements auch in dem Begriffe vom Glauben zu bemerken. Allmählig wurde jener, welchen der Apostel Paulus dem judaistischen Standpunkte entgegengesetzt hatte, immer mehr verdunkelt und an die Stelle desselben trat der jüdische von einem gewissen Autoritätsglauben, der nicht von innen heraus vermöge eines nothwendigen inneren Zusammenhanges das ganze christliche Leben aus sich erzeugen, sondern nur von außen her durch neue sittliche Vorschriften und durch neue Beweggründe die neue Richtung des christlichen Wandels nach sich ziehen sollte. Wir haben schon bemerkt, wie dieser Begriff vom Glauben die Geringschätzung des Standpunktes der πίστις bei den Gnostikern und zum Theil den Alexandrinern veranlaßte und wie die Reaction Marcions den paulinischen Begriff wieder in sein Recht einzusetzen trachtete. Zu der Veräußerlichung von dieser Seite gesellte sich aber auch eine Veräußerlichung der aus ihrem innern Zusammenhange mit der Glaubenslehre herausgerissenen Sittenlehre, eine dem veräußerlichten Glauben zur Seite gehende gesetzliche Lehre von Pflichten und guten Werken, in welcher mehr das ascetische als das aneignende Element vorherrschte. Und damit hing es wieder zusammen, daß die Vorstellung von einer über die Beobachtung des Gesetzes hinausgehenden Vollkommenheit, welche die sogenannten Rathschläge Christi in der Verläugnung aller irdischen Güter zu erfüllen strebte [1]), sich bilden konnte.

Auf die Veräußerlichung des Begriffs vom Glauben mußte besonders zurückwürken die Art, wie man die Lebensgemeinschaft mit Christus, statt sie von der inneren Aneignung allein ausgehen zu lassen, von der äußerlichen Vermittlung durch die Kirche, wovon wir in dem Abschnitte von der Kirchenverfassung gesprochen haben, abhängig machte. Zu dieser äußerlichen Vermittlung der Kirche gehörten die Sakramente. Wie das Wesen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche nicht auseinandergehalten wurde, mußte aus derselben Quelle eine ähnliche Verschmelzung der göttlichen Sache und des sinnlichen Zeichens in der Lehre von den Sakramenten sich erzeugen. Dies zeigt sich bei der Taufe in der Vorstellung von einer dem Wasser mitgetheilten göttlichen Kraft, einer dadurch vermittelten sinnlichen Gemeinschaft mit dem ganzen Christus zum Heile der ganzen geistig sinnlichen Menschennatur. „Wie aus dem trockenen Weizen — sagt Irenäus — nicht Ein Teig und Ein Brodt werden kann ohne die Feuchtig-

1) S. Bd. I. S. 354.

keit, so konnten auch wir Alle nicht Eins werden in Christo ohne das Wasser, welches vom Himmel ist. Und wie die dürre Erde keine Früchte bringt, wenn sie keine Feuchtigkeit empfängt, so würden auch wir, die wir zuerst dürres Holz sind, nie Frucht des Lebens bringen, ohne den Regen, der sich frei vom Himmel ergießt; denn unsere Leiber haben durch die Taufe, unsere Seelen aber durch den Geist jene Gemeinschaft mit dem unvergänglichen Wesen empfangen“[1]). Schön spricht Tertullian von den Würkungen der Taufe: „Wenn die Seele zum Glauben kommt, und durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und der Kraft von oben umgebildet wird, so erblickt sie, nachdem die Decke der alten Verderbniß hinweggenommen, ihr ganzes Licht. Sie wird in die Gemeinschaft des heiligen Geistes aufgenommen, und der Seele, die mit dem heiligen Geiste sich verbindet, folgt der Leib, der nicht mehr Diener der Seele, sondern Diener des Geistes ist“[2]). Aber auch Tertullian wußte das Innere und das Aeußere hier nicht recht zu unterscheiden. Indem er gegen eine Sekte der Cajaner die Nothwendigkeit der äußerlichen Taufe vertheidigt, schreibt er dem Wasser eine übernatürliche, heiligende Kraft zu. Doch sehen wir auch bei dem Tertullian die rein evangelische Idee mitten durch diese Verwechselung des Inneren und des Aeußeren und im Widerspruche mit derselben hindurchdringen, — wenn er sagt, daß der Glaube bei der Taufe die Sündenvergebung empfange, wenn er, das Eilen mit der Taufe bekämpfend, erklärt, daß, wo der rechte Glaube vorhanden, dieser des Heils gewiß sey[3]). Auch selbst bei dem geistigen Clemens von Alexandria erkennen wir den Einfluß jener Veräußerlichung, wenn er, dem Hermas[4]) sich anschließend[5]), meint, daß die Apostel noch im Hades den Frommen des alten Testaments die ihnen fehlende Taufe ertheilt hätten.

Wir bemerkten schon in der Geschichte des Kultus die praktisch nachtheiligen Folgen jener Verwechselung des Innern und Aeußeren bei der Taufe. Indem man, Wiedergeburt und Taufe verwechselnd, jene als eine magische mit einem Male vollendete setzte, indem man eine magische Reinigung und Sündentilgung hier annahm, bezog man die durch Christus erworbene Sündenvergebung nur besonders auf die vor der Taufe be-

---

1) Lib. III. c. 17. Das göttliche Lebensprincip für Seele und Leib in Christo, die ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν.
2) De anima c. 41. Vergl. oben die Stelle vom Verderben der menschlichen Natur.
3) Fides integra secura de salute.
4) Lib. III. S. IX. Fabric. Cod. apocryph. III. p. 1009.
5) Strom. lib. II. f. 379.

gangenen Sünden, statt alles Dies mit der Aneignung durch den Glauben als etwas durch das ganze Leben Fortgehendes zu betrachten. Nach dieser Voraussetzung mußte nun die Frage entstehen: Wodurch erhalten wir Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden? Und die Antwort war: Wenn wir gleich ein= für allemal Genugthuung für die vor der Taufe begangenen Sünden durch das Verdienst Christi erlangt haben, so müssen doch zur Genugthuung für die Sünden nach der Taufe noch freiwillig übernommene Bußübungen und gute Werke hinzukommen[1]). Welcher Gesichtspunkt sich anschaulich darlegt in diesen Worten Cyprians[2]): „Da der Herr kam und Adams Wunden geheilt hatte, gab er dem Genesenen ein Gesetz und gebot ihm, nicht mehr zu sündigen, damit ihm nicht etwas Aergeres widerführe. Wir waren durch die Vorschrift der Unschuld auf einen engen Kreis beschränkt, und die Gebrechlichkeit der menschlichen Schwäche wußte nicht, was sie thun sollte, wenn ihr nicht wiederum die göttliche Gnade zu Hülfe gekommen wäre und, die Werke der Barmherzigkeit ihr zeigend, den Weg zur Bewahrung des Heils ihr gebahnt hätte, daß wir von allem uns nachher anklebenden Unreinen durch Almosen uns reinigen könnten. Weil einmal bei der Taufe die Vergebung der Sünden verliehen wird, so erwirbt man sich durch unablässige Uebung des Guten, welche gleichsam eine Wiederholung der Taufe ist, von Neuem die göttliche Vergebung.“ Hier haben wir, wenn wir noch hinzunehmen, was wir früher über die priesterliche Absolution bemerkt haben, den Keim der katholischen Lehre von dem Sakrament der Buße.

Das über die Lehre von der Taufe Gesagte läßt sich im Ganzen auch auf die Lehre vom Abendmahl anwenden, nur mit dem Unterschiede, daß wir hier drei Abstufungen in der Veräußerlichung wahrnehmen können. Als Repräsentanten der am meisten vorherrschenden Anschauungsweise erscheinen Ignatius von Antiochia[3]), Justin d. M. und Irenäus. Es ist die jener Ansicht von der Taufe, als Vermittlung einer geistig=leiblichen

---

1) S. Tertullians Buch de poenitentia. Dieser brachte zwar den Ausdruck satisfactio in die Lehre von der Buße aus seiner Jurisprudenz mit hinüber, deshalb darf man aber noch nicht seiner juridischen Vorstellungsweise — man darf überhaupt nicht den Ideen eines Einzelnen — so großen Einfluß auf die Ausbildung der Irrthümer des kirchlichen Lehrbegriffs in dieser Hinsicht zuschreiben; denn war einmal das *πρῶτον ψεῦδος* vorhanden, so mußten sich von selbst alle darin enthaltenen Folgerungen daraus entwickeln.

2) De opere et eleemosynis.

3) Daher bei Ignatius ep. ad Ephes. c. 20 das heilige Abendmahl *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.*

Gemeinschaft mit Christus, am meisten verwandte Auffassung, vermöge welcher angenommen wurde, daß, wie der Logos in Christo Mensch geworden, er auch hier auf unmittelbare Weise einen Leib sich aneigne, dieser verbinde sich mit dem Brodt und Wein vermöge der Consekration, und gehe so in die leibliche Substanz der daran Theilnehmenden über, welche dadurch ein unvergängliches Lebensprincip in sich aufnehme [1]). In der nordafrikanischen Kirche hingegen, bei Tertullian und Cyprian, finden wir die Vorstellung von einer solchen Durchdringung keineswegs. Brodt und Wein werden vielmehr als Symbole des Leibes und Blutes Christi dargestellt, doch nicht als würkungslose Symbole; eine geistige Gemeinschaft mit Christo bei dem heiligen Abendmahl wird hervorgehoben, doch zugleich auch eine gewisse heiligende Berührung mit dem Leibe Christi angenommen [2]). Auch die Praxis der nordafrikanischen Kirche beweist, daß der Glaube an eine übernatürliche heiligende Kraft der äußerlichen Zeichen des Abendmahls in derselben herrschte, daher die tägliche Kommunion [3]), daher mit der Kindertaufe zugleich die Kinderkommunion [4]). Indem man Joh. 6, 53 unrichtig von dem sinnlichen Genusse des Abendmahls verstand, schloß man daraus, daß Keiner ohne denselben zur Seligkeit gelangen könne [5]), wie man aus dem Mißverstande von Joh. 3, 5 geschlossen hatte, daß Keiner ohne die äußerliche Taufe selig werden könne.

Bei den Alexandrinern und insbesondere bei dem Origenes tritt auch in der Lehre von den Sakramenten wie in seiner ganzen Glaubenslehre die Unterscheidung zwischen der inneren göttlichen Sache, der unsichtbaren geistigen Würksamkeit des Logos [6]) und dem dieselbe darstellenden Sinnlichen [7]) hervor. „Die äußere

---

1) Das, was diese Anschauungsweise von einer späteren unterscheidet, daß nicht der zum Himmel erhobene Christus hier gegenwärtig sey, sondern der Logos auf unmittelbare Weise einen Leib sich hier erzeuge, dies finden wir zwar erst in der folgenden Periode bestimmter ausgesprochen, aber es liegt diesen Worten Justin's zum Grunde: *Τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Apolog. 1. §. 66.

2) Tertull. c. Marc. l. IV. c. 40: corpus meum, i. e. figura corporis mei. De res. carn. c. 8: anima de Deo saginatur. De orat. c. 6: Die perpetuitas in Christo, beständige geistige Gemeinschaft mit ihm, und individuitas a corpore ejus.

3) S. Bd. I. S. 426.

4) S. Cyprian. sermo de lapsis.

5) S. Cyprian. Testimonior. l. III. c. 25.

6) Vergl. oben S. 274. das von der *ἐπιδημία αἰσθητή*, der *ἐπιδημία νοητὴ Χριστοῦ* und von dem erlösenden Leiden Christi Gesagte.

7) Das *νοητόν* oder *πνευματικόν* und das *αἰσθητόν*.

Taufe — sagt er — ist ihrer höchsten Bestimmung nach ein Symbol der inneren Reinigung durch die göttliche Kraft des Logos, welche die Vorbereitung der allgemeinen Wiederbringung ist, dasjenige, beginnend im Räthsel und im Spiegel, was dann von Angesicht zu Angesicht wird vollendet seyn; aber zugleich ist vermöge der darüber ausgesprochenen Weihe mit der ganzen Handlung der Taufe eine übernatürliche heiligende Kraft verbunden, sie ist der Anfangspunkt der Gnadenwürkungen, welche den Gläubigen mitgetheilt werden, doch dies nur für Diejenigen, welche durch ihre Gesinnung für solche Einwürkungen empfänglich sind" [1]).

Dieselbe Unterscheidung macht er auch in Rücksicht des heiligen Abendmahls. Er unterscheidet das, was in einem bildlichen Sinne Leib Christi genannt wird [2]), und das wahre geistige Essen vom Logos [3]), die göttlichere Verheißung und das gewöhnlichere Verständniß vom heiligen Abendmahl, wie es für die Einfältigen paßt [4]). Jenes Erstere bezieht sich auf die geistige Mittheilung des fleischgewordenen Logos, der das wahre himmlische Brodt der Seele ist. Das äußerliche Abendmahl können Unwürdige und Würdige genießen, aber nicht jenes wahre himmlische Brodt, denn sonst hätte nicht gesagt werden können, daß wer das Brodt ißt, ewig leben wird. Origenes sagt daher, daß Christus im wahren Sinne sein Fleisch und Blut genannt habe das Wort, welches ausgeht vom Worte und das Brodt vom himmlischen Brodte, das lebendige Wort der Wahrheit, durch welches er sich den Seelen mittheilt, sowie das Brechen des Brodtes und die Vertheilung des Weines ein Symbol der Vervielfältigung des Wortes ist, durch welches der Logos den Seelen sich mittheilt. Auch bei dem äußerlichen Abendmahl setzte er, wie bei der äußerlichen Taufe, eine höhere heiligende Einwürkung vermöge der ausgesprochenen Worte der Weihe, doch so, daß mit den irdischen materiellen Zeichen an und für sich nichts Göttliches sich verbinden könne, und, wie bei der Taufe, Keiner ohne die innere Empfänglichkeit des Gemüths der höheren Einwürkung theilhaft werden könne: Wie nicht das, was in den Mund kommt, den Menschen verunreinigt, wenn es auch von den Juden für etwas Unreines gehalten wird, so heiligt auch nichts, was in den Mund kommt, den Menschen, wenn auch von den Einfältigen

1) S. in Joann. T. VI. §. 17; in Matth. T. XV. §. 23.
2) *Τὸ σῶμα Χριστοῦ τυπικὸν καὶ συμβολικόν.*
3) Die *ἀληθινὴ βρῶσις τοῦ λόγου.*
4) Die *κοινοτέρα περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχὴ τοῖς ἁπλουστέροις* und *κατὰ τὴν θειοτέραν ἐπαγγελίαν* entsprechend den beiden Standpunkten der *γνῶσις* und der *πίσις*.

das sogenannte Brodt des Herrn für etwas Heiligendes gehalten wird. Weder fehlt uns durch das Nichtessen von dem durch Gebet geweihten Brodte an und für sich irgend etwas, noch haben wir durch das bloße Essen an und für sich etwas mehr, sondern die Ursache dessen, was man weniger hat, ist die schlechte, und die Ursache dessen, was man mehr hat, die gute Gesinnung eines Jeden. Das irdische Brodt an und für sich ist von allen andern Speisen nicht verschieden. Zwar wollte Origenes wohl nur besonders den Wahnvorstellungen von einem magischen, von der Gesinnung unabhängigen Nutzen des Abendmahls widersprechen, von denen auch die übrigen Kirchenlehrer fern waren; aber doch traf sein Widerspruch zugleich jede Vorstellung von irgend einer höheren Bedeutung und Würksamkeit der äußerlichen Zeichen, auch selbst einer solchen, wie in der nordafrikanischen Kirche angenommen wurde [1]).

Es bleibt uns nur noch übrig, von den herrschenden Ideen dieser Periode über das Ziel des irdischen Entwickelungsganges der Menschheit zu reden. Der teleologische Gesichtspunkt war in jeder Hinsicht von der christlichen Anschauungsweise unzertrennlich. Das Reich Gottes und jedes einzelne demselben angehörende Leben sollte einer Vollendung entgegengeführt werden; diese gewisse Aussicht war es, welche den Gegensatz zwischen der christlichen Lebensansicht und der heidnischen von einem zwecklos nach einer blinden Nothwendigkeit sich wiederholenden Kreislaufe bildete. Die Mittelglieder bis zu jenem letzten Ziele waren aber dem Blicke der Betrachtung noch verhüllt, es gehörte dies zu dem Prophetischen, das bis zur Erfüllung immer dunkel bleiben muß. Nahe erschien zuerst der Sehnsucht des über die Krümmungen des Weges hinwegblickenden Wanderers das Ziel, das, je mehr der Weg vorwärts ging, in die Ferne sich rückte. Erst die Zeichen im Laufe der Geschichte konnten mehr Licht verbreiten in das Dunkel, das der Herr selbst durch seine prophetischen Andeutungen nicht aufhellen gewollt.

Gewiß war den Christen die Ueberzeugung, daß die Kirche aus ihren Kämpfen siegreich hervorgehen und, wie es ihre Bestimmung ist, weltumbildendes Princip zu seyn, zur Weltherrschaft gelangen sollte; aber fern war ihnen zuerst das Verständniß der prophetischen Worte Christi darüber, wie die Kirche in allmähliger Entwickelung unter den natürlichen Bedingungen ein Salz und Sauerteig für alle menschlichen Verhältnisse werden sollte. Sie konnten es sich, wie wir schon früher bemerkt haben, zuerst nicht

1) Die Stellen des Origenes in Matth. T. XI. §. 14; in Joann. T. XXXII. §. 16; in Matth. f. 898. V. III. opp.

anders denken, als daß der Kampf zwischen der Kirche und dem heidnischen Staate fortdauern werde bis zu dem von außen her durch Christi entscheidende Wiederkunft herbeigeführten Triumphe. Hier schloß sich nun bei Vielen ein Bild an, das von den Juden zu ihnen herübergekommen war und das ihrer damaligen Lage zusagte. Die Idee von einem tausendjährigen Reiche des Messias zum Beschlusse des ganzen irdischen Weltlaufes, wo alle Frommen aller Zeiten in heiliger Gemeinschaft mit einander leben würden. Wie die Welt in sechs Tagen geschaffen worden, und nach Ps. 90, 4 ein Jahrtausend in den Augen Gottes so viel sey als ein Tag, so werde die Welt sechs Jahrtausende in ihrem bisherigen Zustande bestehen und mit einem dem Sabbath entsprechenden Jahrtausende seliger Ruhe sich schließen. Tröstend und erhebend war unter den Verfolgungen die Aussicht, daß die Kirche noch auf dieser Erde, dem Schauplatze ihrer Leiden, als eine vollendete und verherrlichte triumphiren sollte. Wie diese Idee von Manchen aufgefaßt wurde, enthielt sie nichts Unchristliches. Sie machten sich von der Glückseligkeit dieses Zeitraumes eine geistige, dem Wesen des Evangeliums wohl entsprechende Vorstellung, indem sie sich darunter nichts Andres dachten als die allgemeine Herrschaft des göttlichen Willens, das ungestörte selige Beisammenseyn der ganzen Gemeinde der Heiligen, die wiederhergestellte Harmonie zwischen einer geheiligten Menschheit und der ganzen verklärten Natur [1]). Aber es gingen auch zum Theil die krassen Bilder, welche der fleischlich jüdische Sinn sich von den Gütern des tausendjährigen Reiches gemacht hatte, zu den Christen über. Phrygien, der Sitz eines religiös-sinnlichen schwärmerischen Geistes, war auch der Verbreitung dieses groben Chiliasmus geneigt. Dort lebte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Papias, Bischof der Gemeinde zu Hierapolis, ein Mann, zwar wohl von redlicher Frömmigkeit, aber, wie die Bruchstücke seiner Schriften und Berichte zeigen, von sehr beschränktem Geiste und unkritischer Leichtgläubigkeit. Er sammelte aus mündlichen Ueberlieferungen Nachrichten über das Leben und die Aussprüche Christi und der Apostel [2]), und hier nahm er nun viel Mißverstandenes und Falsches auf; so wurden durch ihn viele abentheuerliche Bilder von den Genüssen des tausendjährigen Reiches verbreitet. Der nachtheilige Einfluß davon war, daß

---

1) So Barnabas c. 15.

2) In seinem Buche λόγων κυριακῶν ἐξηγήσεις, von welchem ein zur Charakteristik seiner Neigung, abentheuerliche Erzählungen aufzunehmen, dienendes Fragment über Judas Ischarioth vollständiger mitgetheilt worden in J. A. Cramer Catena in acta apostolorum. Oxon. 1838, pag. 12.

ein fleischlicher Glückseligkeitssinn, der dem Wesen des Evangeliums widerstritt, dadurch befördert wurde, und bei dem gebildeten Heiden dadurch manches Vorurtheil gegen das Christenthum veranlaßt werden konnte [1]).

Wer aber die verborgenen Tiefen des Geisteslebens kennt, in denen die Religion ihren Sitz und ihre Werkstätte hat, wird sich doch wohl hüten, nach solchen Erscheinungen der Oberfläche über den ganzen religiösen Standpunkt, dem diese Beimischungen des sinnlichen Elements noch ankleben, abzuurtheilen, wie wir bei einem Irenäus lebendiges Christenthum und eine erhabene Idee von der Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott mit solchen abentheuerlichen Nebenvorstellungen verbunden finden. Das tausendjährige Reich betrachtete er nur als eine Vorbereitungsstufe für die Frommen, die für ein höheres himmlisches Daseyn, die vollkommene Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit gebildet werden sollten [2]).

Das Gesagte ist aber doch nicht so zu verstehen, daß der Chiliasmus je zur allgemeinen Kirchenlehre gehört hätte. Wir haben aus diesen ersten Zeiten zu wenige Quellen von verschiedenen Theilen der Kirche her, um darüber etwas mit Gewißheit und Bestimmtheit sagen zu können. Wo wir den Chiliasmus finden bei dem Papias, Irenäus, Justin d. M., weist Alles auf die Verbreitung von Einer Gegend und aus Einer Quelle hin. Etwas Andres ist es mit den Kirchen, wo ursprünglich eine antijüdische Richtung herrschte, wie die römische (s. oben). Wir finden nachher in Rom eine antichiliastische Richtung: könnte diese nicht ursprünglich da gewesen und nur durch den Montanismus zu offnerem Kampfe hervorgerufen worden seyn? Dasselbe ließe sich auch sagen von einer antichiliastischen Denkweise, welche Irenäus bekämpft, und welche er von der gewöhnlichen antichiliastischen Richtung des Gnosticismus ausdrücklich unterscheidet. Natürlich war es aber, daß die Eiferer für den Chiliasmus ursprünglich gern alle Bekämpfung desselben für etwas Gnostisches ausgaben [3]).

Zwei Ursachen würkten zusammen zur allgemeineren Unterdrückung des Chiliasmus, von der einen Seite der durch den Montanismus angeregte Gegensatz, von der anderen der Einfluß

---

1) S. Orig. Select. in Psalmos f. 570. T. II.

2) Iren. l. V. c. 35: Crescentes ex visione Domini et per ipsum assuescent capere gloriam Dei et cum sanctis Angelis conversationem. — Paullatim assuescent capere Deum. c. 32.

3) Iren. l. V. c. 32: Transferuntur quorundam sententiae ab haereticis sermonibus

des Geistes, der von der alexandrinischen Schule ausging. Da die Montanisten auf die chiliastischen Erwartungen großes Gewicht legten, und wenngleich sie diese nicht kraß-sinnlich auffaßten [1]), doch noch manche nach ihren schwärmerischen Visionen abentheuerliche Bilder von den Dingen, die dann geschehen würden, verbreiteten [2]), so verlor der ganze Chiliasmus dadurch sein Ansehn. Eine wohl schon früher vorhandene antichiliastische Parthei erhielt dadurch Veranlassung, denselben heftiger anzugreifen; die heftigsten Gegner des Montanismus scheinen unter den übrigen montanistischen Lehren auch diese bekämpft zu haben. Der Presbyter Cajus zu Rom suchte in seiner Schrift gegen den Montanisten Proklus den Chiliasmus als eine durch den verhaßten Gnostiker Cerinth verbreitete Lehre zu verketzern, und es ist nicht unwahrscheinlich, obgleich nicht ganz gewiß, daß er die Apokalypse für ein von diesem zur Beförderung jener Lehre untergeschobenes Buch erklärte.

Sodann mußte die wissenschaftliche Richtung der alexandrinischen Schule, welche auf die Vergeistigung der Glaubenslehre überhaupt so großen Einfluß hatte, auch auf die Lehre von den letzten Dingen diesen Einfluß verbreiten. Besonders war Origenes eifriger Bekämpfer der sinnlichen Vorstellungen vom tausendjährigen Reiche; er suchte die bildlichen Ausdrücke des alten und des neuen Testaments, an welche sich die Chiliasten hielten und in denen sie Alles ganz buchstäblich verstanden, anders zu deuten. Dazu kam, daß die allegorisirende Bibelauslegung der alexandrinischen Schule mit der fleischlich buchstäblichen der Chiliasten überhaupt am meisten in Streit war. Die gemäßigten Alexandriner, die zu absprechender Kritik nicht geneigt waren, verwarfen nicht gleich die Apokalypse als ein ganz unchristliches Buch, um den Chiliasten diese Stütze zu nehmen, sondern sie bekämpften nur die buchstäbliche Auffassung derselben. Indeß war es natürlich, daß der Geist der alexandrinischen Schule sich nicht so leicht von Alexandria in die übrigen Gegenden von Egypten verbreitete, welche an geistiger Bildung hinter diesem blühenden Sitze der Wissenschaft so sehr zurückstanden. Ein frommer Bischof des arsenoitischen Nomos in Egypten, Namens Nepos, war eifriger Vertheidiger des sinnlichen Chiliasmus, und er schrieb zur Vertheidigung desselben gegen die alexandrinische Schule ein Buch

---

1) Tertullian setzt wenigstens die Glückseligkeit des tausendjährigen Reiches in den Genuß aller Art von geistigen Gütern, spiritalia bona.

2) Wie von der wunderbaren Stadt, dem himmlischen Jerusalem, die vom Himmel sich herabsenken sollte, bei Tertullian.

unter dem Titel: „Widerlegung der Allegoristen“ [1]), in welchem er wahrscheinlich eine Theorie des Chiliasmus nach seiner antiallegoristischen Entzifferungsmethode der Apokalypse entwarf. Dies einer phantastischen Richtung zusagende Buch scheint in dieser Gegend unter Geistlichen und Laien vielen Eingang gefunden zu haben. Man meinte hier große Mysterien und Aufschlüsse über die Zukunft zu finden, und Manche beschäftigten sich mehr mit dem Buche und der Theorie des Nepos, als mit der Bibel und deren Lehre. Wie gewöhnlich wurden die Menschen durch solche eitlem Fürwitze Nahrung gebende und die Phantasie viel beschäftigende Aeußerlichkeiten von dem, was die Hauptsache des praktischen Christenthums ist, dem Geiste der Liebe, am weitesten abgeführt. Man verketzerte Diejenigen, welche diese Meinungen nicht theilen wollten, es kam so weit, daß ganze Gemeinden sich von der Gemeinschaft mit der alexandrinischen Mutterkirche deshalb losrissen. Nach dem Tode des Nepos stand ein Landpfarrer, Namens Korakion, an der Spitze dieser Parthei. Hätte der Bischof Dionysius von Alexandria nun seine Kirchenautorität gebrauchen wollen, hätte er durch einen Machtspruch die Irrlehren verdammt, so wäre der Keim zu einer dauernden Spaltung da gewesen, und der Chiliasmus, den man durch Gebote unterdrücken wollte, würde wahrscheinlich nur desto schwärmerischer geworden seyn. Aber der würdige Schüler des großen Origenes zeigte hier, wie Liebe, Mäßigung und wahre Geistesfreiheit, die nur bei der Liebe ist, erreichen kann, was durch keine Gewalt und kein Gesetz bewürkt zu werden vermag. Da er nicht, wie Andere, über dem Bischof den Christen vergaß, trieb ihn die Liebe zu den Seelen, sich selbst nach jenen Gemeinden hin zu begeben; er ließ die Pfarrer, welche die Meinungen des Nepos vertheidigten, zusammenkommen, und erlaubte auch allen Laien aus den Gemeinden, welche sich nach Belehrung über diese Gegenstände sehnten, der Unterredung beizuwohnen. Das Buch des Nepos wurde vorgelegt, drei Tage disputirte der Bischof über den Inhalt desselben mit jenen Pfarrern von Morgen bis Abend, er hörte ruhig alle ihre Einwendungen an und suchte sie aus der Schrift zu widerlegen, erörterte ausführlich Alles nach Anleitung der Schrift — und der Erfolg, ein Ergebniß, wie selten eins aus theologischen Disputationen hervorging, war dieser: die Pfarrer dankten für die Belehrung, und Korakion selbst widerrief in Gegenwart Aller aufrichtig seine früheren Meinungen und erklärte sich von der Richtigkeit der entgegengesetzten überzeugt, J. 255 [2]).

1) Ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν.
2) Euseb. l. VII. c. 24.

Nachdem Dionysius auf solche Weise die Glaubenseintracht unter seinen Gemeinden wieder hergestellt hatte, schrieb er zur Vevestigung Derjenigen, welche durch seine Gründe waren überzeugt worden, und zur Belehrung Andrer, welche in den Meinungen des Nepos noch befangen waren, sein Werk „über die Verheißungen“[1]. Auch hier verdient die christliche Milde und Mäßigung bemerkt zu werden, mit der er über den Nepos urtheilt: „In andern Hinsichten — sagt er — achte und liebe ich den Nepos, wegen seines Glaubens, seines Fleißes und seiner vertrauten Bekanntschaft mit der heiligen Schrift und wegen der vielen von ihm verfaßten Kirchenlieder, an denen noch jetzt viele der Brüder ihre Freude haben[2], und um desto mehr verehre ich den Mann, weil er schon in seine Ruhe eingegangen ist. Aber theuer und werth vor allem Andern ist mir die Wahrheit; man muß ihn loben und ihm beistimmen, wo etwas Richtiges gesagt wird, aber ihn prüfen und berichtigen, wo etwas nicht recht geschrieben scheint.“

Wie der Chiliasmus in der allgemeinen Entwickelung des Reiches Gottes das tausendjährige Reich als eine Vermittlungs- und Uebergangsstufe zu einer höheren Vollendung betrachtete, so entsprach dieser Anschauungsweise die Annahme eines solchen Vermittlungs- und Uebergangspunktes auch für die Entwickelung der Einzelnen. Hier fand die Lehre von dem Hades, als der gemeinsamen Stätte für alle Verstorbenen bis zur Auferstehung, ihren Anschließungspunkt. Mit dem Chiliasmus hatte man auch diese Lehre gegen die Gnostiker zu vertheidigen, denn dieselben verstanden unter dem Hades das Reich des Demiurgos auf dieser Erde, in welches Christus hinabgestiegen und aus welchem er die für seine Gemeinschaft Empfänglichen befreit habe, so daß sie sich nach dem Tode unmittelbar in den Himmel erheben könnten. Doch wie wir Spuren davon bemerkten, daß der Chiliasmus auch andere Gegner außer den Gnostikern hatte, so ist dasselbe auf diese mit einer gleichen Grundanschauung zusammenhangende Lehre anzuwenden. Auch hier finden wir eine Spur von solchen Bestreitern, welche von den Gnostikern verschieden waren, bei denen aber ihre Gegner eine Verwandtschaft mit diesen leicht zu erkennen glauben konnten[3]. Solche, welche lehrten, daß, indem

1) Περὶ ἐπαγγελιῶν.

2) Τῆς πολλῆς ψαλμῳδίας, ᾗ μέχρι νῦν πολλοὶ τῶν ἀδελφῶν εὐθυμοῦνται. Die Stelle kann zwiefach verstanden werden, entweder wie ich übersetzt habe: von den vielen durch ihn verfaßten Liedern, was wohl das Natürlichste ist, oder: von einer durch ihn eingeführten Vervielfältigung des Kirchengesanges.

3) Wie Irenäus sie bezeichnet l. V. c. 31: Quidam ex his, qui

Christus in die Unterwelt hinabgestiegen, er dadurch die Gläubigen von der Nothwendigkeit eines solchen Zwischenaufenthaltes nach dem Tode befreit[1]), ihnen den unmittelbaren Zugang in den Himmel eröffnet habe. Nach der Lehre des Montanisten Tertullian sollten nur Diejenigen, welche durch die Bluttaufe des Märtyrerthums ganz verklärt worden, eine Ausnahme machen und gleich, zwar nicht in den Himmel, aber in einen unter dem Namen des Paradieses bezeichneten höheren Zustand der Seligkeit erhoben werden. Alle Andern sollten jener Zwischenstufe zur Ausläuterung der ihnen noch anklebenden Mängel bedürfen, und nach Maaßgabe derselben früher oder später zur Theilnahme an dem tausendjährigen Reiche gelangen[2]). Wir sehen, wie diese Vorstellung mit der Meinung, deren Grund wir oben nachgewiesen haben, daß es für die nach der Taufe begangenen Sünden noch einer besonderen Genugthuung und Abbüßung bedürfe, zusammenhangt. Und diese Vorstellung von einem solchen zur Läuterung dienenden Zwischenaufenthalte in dem Hades ging nachher in die Lehre von einem Läuterungsfeuer über. Diese war ursprünglich aus einer Vermischung persischer und jüdischer Elemente hervorgegangen, die Idee von einem alles Unreine auszuläutern dienenden Feuerstrome am Ende der Welt, wie wir Spuren derselben in den Clementinen und Pseudosibyllinen bemerken können. Daraus wurde die Vorstellung von einem Läuterungsfeuer nach dem Tode[3]), dem ignis purgatorius der Abendländer[4]).

Die Lehre von der Auferstehung hangt, insofern sie auf die Fortdauer und Verklärung des ganzen individuellen Daseyns sich bezieht, mit dem ganzen eigenthümlichen Wesen des Christenthums genau zusammen und bildet durch die Bedeutung, welche dem einzelnen Daseyn in seiner Totalität beigelegt wird,

---

putantur recte credidisse, supergrediuntur ordinem promotionis justorum et motus meditationis ad incorruptelam ignorant, haereticos sensus in se habentes.

1) In hoc, inquiunt, Christus inferos adiit, ne nos adiremus. Tertullian. de anima c. 55.

2) Modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum; darauf bezieht er den novissimus quadrans, Matth. 5, 28, was später von dem ignis purgatorius verstanden wurde. L. c. c. 58.

3) Τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων. Strom. l. V. f. 549.

4) Die erste Spur würde sich bei Cyprian ep. 52 finden, wenn die Worte: „missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne“ (wo eine andere Leseart diutine hat) von dem Zustande nach dem Tode, was allerdings wahrscheinlicher ist, und nicht von der Buße in diesem Leben zu verstehen sind.

einen Gegensatz mit der antiken Weltanschauung [1]), wie wir diesen schon in den Angriffen der Heiden auf das Christenthum hervortreten sahen. Indem in dieser Lehre die Würde des Leibes als Tempel des heiligen Geistes und die Anforderung einer Aneignung desselben zu diesem Zwecke begründet ist, geht von derselben ein Gegensatz wider die orientalische dualistische Körperverachtung aus, und es war daher nichts Zufälliges, daß die Gnostiker diese Lehre heftig bekämpften, sowie wir bei den Kirchenlehrern einen, wenn auch nicht immer von klarer Erkenntniß begleiteten, doch richtigen christlichen Instinkt von dem Zusammenhange dieser Lehre mit dem Wesen des Christenthums in dem Eifer ihrer Vertheidigung bemerken können. Aber ihr ängstliches Haften am Buchstaben und der Gegensatz gegen die Gnostiker verleitete sie nun auch oft, die Auferstehungslehre zu fleischlich aufzufassen und sich von der Identität zwischen dem Auferstehungsleibe und dem irdischen Körper eine zu beschränkte Vorstellung zu machen. Origenes suchte auch hier einen Mittelweg zwischen beiden entgegengesetzten Richtungen, indem er das, was der Apostel Paulus (1 Korinth. 15) von dem Verhältnisse des irdischen Körpers zu dem verklärten sagt, mehr benutzte, und das eigentliche Grundwesen des Körpers, welches bei allen Veränderungen des irdischen Lebens dasselbe bleibe und auch im Tode nicht vernichtet werde, von der wandelbaren Erscheinungsform desselben unterschied. Dieses eigenthümliche Grundwesen des Körpers werde durch die Würkung der göttlichen Allmacht zu einer neuen verklärten Form wieder erweckt werden, zu einer solchen Form, die der verklärten Eigenthümlichkeit der Seele entspreche, so daß, wie die Seele dem irdischen Körper ihr eigenthümliches Gepräge mitgetheilt hatte, sie dann dasselbe dem verklärten Körper mittheilen werde [2]). Er beruft sich darauf, daß das Identische des Leibes in diesem Leben doch nicht in seiner immer wechselnden Erscheinungsform, welche man treffend mit einem Flusse verglichen habe [3]), sondern in dem eigenthümlichen Gepräge bestehe, welches

1) S. Bd. I. S. 20.

2) Das *εἶδος χαρακτηρῖζον* in dem *σῶμα πνευματικόν*, wie in dem *σῶμα ψυχικόν*. Theils gebrauchte er hier seine Lehre von der an und für sich unbestimmten *ὕλη*, welche durch die bildende Kraft der Gottheit höhere oder niedere Eigenschaften erhalten könne, theils die Lehre von einem dynamischen Grundwesen des Körpers, einem *λόγος σπερματικός* (ratio ea quae substantiam continet corporalem, quae semper in substantia corporis salva est), was aber doch auch auf seine Lehre von einer der Körperwelt zum Grunde liegenden, für alle Mannichfaltigkeit der Eigenschaften empfänglichen *ὕλη* zurückzuführen ist. S. *π. ἀρχ.* l. II. c. 10; c. Cels. l. IV. c. 57.

3) Selecta in Psalmos: *Οὐ κακῶς ποταμὸς ὠνόμασται τὸ σῶμα, διότι ὡς πρὸς τὸ ἀκριβὲς τάχα οὐδὲ δύο ἡμερῶν τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ταὐτόν ἐστιν ἐν τῷ σώματι ἡμῶν.* T. XI. p. 388, ed. Lomm.

die Seele dem Leibe aufdrücke, wodurch es die Erscheinungsform dieser bestimmten Persönlichkeit werde[1]).

So nahe es auch dem christlichen Gefühle der aus der Heidenwelt Bekehrten liegen konnte, durch tieferes Eingehen in den Zusammenhang des Erlösungswerkes, in den Geist des Evangeliums, den Sinn einzelner oft zu oberflächlich aufgefaßter Aussprüche eine Beruhigung über das Loos ihrer ohne den Glauben verstorbenen Väter zu suchen, so wurden sie doch durch eine falsche Buchstäblichkeit in dem Schriftverständnisse und durch zu schroffen Gegensatz mit dem Heidenthume davon zurückgehalten. Und die Veräußerlichung der Wiedergeburt durch die Verwechselung derselben mit der Taufe diente auch dazu, diese beschränkte Auffassung, welche nachher gesteigert zur absoluten Prädestinationslehre hinführte, zu befördern. Nur Marcion drang von dieser Seite tiefer in den Geist der evangelischen Lehre ein und ihm schlossen sich hier die Alexandriner an, welche dazu die Lehre von einer fortschreitenden Entwickelung und Läuterung nach dem Tode benutzten und auch in dem Hinabsteigen Christi in den Hades eine Hinweisung darauf fanden. Mit großem Eifer behauptet dies Clemens als etwas in der allgemeinen Liebe und der Gerechtigkeit Gottes, vor welchem kein Ansehn der Person gelte, nothwendig Begründetes. Die wohlthuende Kraft des Erlösers — behauptet er — sey nicht bloß auf dies Leben beschränkt, sondern sie würke überall hin und immerfort[2]). Die Alexandriner gingen aber, wie schon aus dem, was wir über ihre Lehre von der *δικαιοσύνη σωτήριος* bemerkt haben, hervorgeht, noch weiter und nahmen als das letzte Ziel eine endliche allgemeine Erlösung an, die Aufhebung alles Bösen, die allgemeine Rückkehr zu der ursprünglichen Einheit des göttlichen Lebens, von der Alles ausgegangen (die allgemeine *ἀποκατάστασις*). Doch verlor bei dem Origenes diese Lehre durch die damit in Verbindung gesetzten Folgerungen ihre volle Bedeutung. Seine Theorie von der nothwendigen Wandelbarkeit des Willens geschaffener Wesen verleitete ihn zu der Folgerung, daß das doch immer wieder von Neuem aufkeimende Böse neue Läuterungsprozesse, neue zur Läuterung der gefallenen Wesen bestimmte Welten nothwendig machen werde, bis dann wieder Alles von der Vielheit zur Einheit werde zurückgekehrt seyn: so ein steter Wechsel zwischen Abfall und

---

1) *Ὅπερ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκὶ, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.*

2) *Οὐ γὰρ ἐνταῦθα μόνον ἡ δύναμις ἡ ἐνεργητικὴ φθάνει, πάντη δέ ἐστι καὶ ἀεὶ ἐργάζεται.* Strom. l. VI. f. 638 et 639. Er benutzt auch die oben angeführte Sage, welcher vielleicht auch das Bedürfniß einer solchen Ausgleichung schon zum Grunde liegt, daß die Apostel, wie Christus, zu den Verstorbenen herabgestiegen wären und ihnen die Taufe ertheilt hätten.

Erlösung, Einheit und Mannichfaltigkeit. Zu diesem trostlosen Systeme führte den tiefsinnigen Mann der mit Consequenz durchgeführte einseitige Begriff von der kreatürlichen Freiheit und Wandelbarkeit zum Nachtheile des vollen Erlösungsbegriffs. Diese Lehre hatte er in seinem Werke *περὶ ἀρχῶν* zuversichtlich ausgesprochen; es fragt sich aber, ob nicht auch dieser Gegenstand zu denjenigen gehört, über welche er seine Ansicht späterhin veränderte; doch finden sich auch noch in späteren seiner Schriften Spuren derselben, wenngleich keine so ganz sichere und bestimmte 1).

4. Die Geschichte der vornehmsten Kirchenlehrer.

Die ersten kirchlichen Schriftsteller, welche auf die Apostel folgen, sind die sogenannten apostolischen Väter (patres apostolici), welche aus dem apostolischen Zeitalter herstammen und Schüler der Apostel gewesen seyn sollen. Eine in ihrer Art einzige Erscheinung ist der auffallende Unterschied zwischen den Schriften der Apostel und denen der apostolischen Väter, welche letztere doch der Zeit nach so nahe an dieselben grenzen. Wenn sonst die Uebergänge sich nach und nach zu bilden pflegen, so sehen wir hier hingegen einen plötzlichen. Es ist hier nichts Allmähliges, sondern ein Sprung, welche Bemerkung zur Anerkennung der besonderen Würksamkeit des göttlichen Geistes in den Seelen der Apostel, des neuen schöpferischen Elements jener ersten Epoche hinführen kann. Auf die Zeit der ersten außerordentlichen Würkungen des heiligen Geistes folgte die Zeit der freien Entwickelung der menschlichen Natur im Christenthume, und hier mußte, wie überall, die Würkung desselben im Kleinen anfangen, ehe sie weiter durchdringen und die großen Geisteskräfte der Menschheit sich aneignen konnte. Es sollte sich zuerst zeigen, was die göttliche Kraft in der Thorheit der Verkündigung würken könne.

Die Schriften der sogenannten apostolischen Väter sind leider größtentheils in einer sehr unzuverlässigen Beschaffenheit auf uns gekommen; frühzeitig wurden theils unter dem Namen dieser der Kirche ehrwürdigen Männer Schriften untergeschoben, welche zur Verbreitung gewisser Meinungen oder Grundsätze dienen sollten, theils die schon vorhandenen Schriften derselben, besonders nach einem jüdisch-hierarchischen Interesse, welches den freien evangelischen Geist unterdrücken wollte, verfälscht.

1) *Π. ἀρχ.* l. II. c. 4; c. Cels. l. IV. c. 69 sagt er bloß: *Εἰ μετὰ τὸν ἀφανισμὸν τῆς κακίας λόγον ἔχει, τὸ πάλιν αὐτὴν ὑφίστασθαι ἢ μὴ, ἐν προηγουμένῳ λόγῳ τὰ τοιαῦτα ἐξετασθήσεται.* Die dunkle Andeutung in Matth. f. 402. Nachdem die *ἀποκατάστασις* in gewissen Aeonen vollendet, *πάλιν ἄλλη ἀρχή.*

Wir würden hier zuerst den Barnabas, den bekannten Gefährten des Apostels Paulus, zu nennen haben, wenn ein Brief, welcher in dem zweiten Jahrhundert in der alexandrinischen Kirche unter dem Namen desselben bekannt war und welcher die Ueberschrift eines katholischen Briefes führte [1]), demselben würklich zugehörte. Aber unmöglich können wir in demselben den Barnabas erkennen, der würdig war ein Gefährte der apostolischen Würksamkeit des Paulus zu seyn, der von der Kraft seiner begeisterten Vorträge in den Gemeinden seinen Namen erhalten hatte [2]). Es weht uns hier ein durchaus andrer Geist an, als der eines solchen apostolischen Mannes. Wir bemerken hier einen zum Christenthume übergetretenen alexandrinisch gebildeten Juden, der durch seine alexandrinische Bildung für eine geistigere Auffassung des Christenthums vorbereitet war, aber auf eine gehaltlose alexandrinische verkünstelte jüdische Gnosis zu großen Werth legte, der in einer mystischen spielenden Auslegung des alten Testaments, welche mehr dem Geiste Philos als dem Geiste des Paulus, oder auch des Briefes an die Hebräer ähnlich sieht, besondere Weisheit suchte und sich darin auf eine eitle Weise gefiel. Wir finden in diesem Briefe durchaus nicht den Gesichtspunkt von dem mosaischen Ceremonialgesetze als religiösem Bildungsmittel für einen gewissen Standpunkt menschlicher Entwickelung, welchen wir bei Paulus wahrnehmen, sondern eine solche Ansicht, welche von einer ganz eigenthümlichen alexandrinischen Geistesrichtung zeugt, eine solche, welche auch bei den folgenden Kirchenlehrern nicht wieder vorkommt, welche von den übertriebensten Idealisten unter den alexandrinischen Juden herrührt [3]): Moses habe Alles ἐν πνεύματι gesprochen, das heißt, er habe nur allgemeine geistige Wahrheiten in symbolischer Form dargestellt, aber die fleischlichgesinnten Juden hätten, statt in den Sinn der Symbole einzudringen, Alles buchstäblich verstanden und geglaubt, es buchstäblich beobachten zu müssen; so sey die ganze Ceremonialreligion aus einem Mißverstande der fleischlich-gesinnten Menge hervorgegangen. Es wird gesagt [4]), ein böser Engel habe sie zu diesem Mißverstande verleitet, gleichwie wir in den Clementinen und andern ähnlichen Schriften die Annahme finden, daß das ursprüngliche Judenthum durch fremdartige Beimischungen von den bösen Geistern verfälscht worden sey. Der Verfasser des Briefes will nicht einmal gelten lassen, daß die Beschneidung ein

1) Ἐπιστολὴ καθολική, das heißt ein Brief allgemeiner Bestimmung und allgemeinen Inhalts, ein für mehrere Gemeinden bestimmtes paränetisches Schreiben, welche Bezeichnung dem Inhalte dieses Briefes entspricht.
2) Υἱὸς παρακλήσεως, υἱὸς προφητείας.
3) S. Bd. I. S. 62 ff.
4) Kap. 9.

Bundessiegel oder Zeichen gewesen sey, indem er dagegen sagt, daß man auch bei den Arabern, Syrern und Götzenpriestern (in Egypten) die Beschneidung finde. Aber es wird herausgebracht, daß Abraham durch die Beschneidung der 318 Menschen (Genes. Kap. 17 und 14, 14) die Kreuzigung Jesu geweissagt habe, nämlich *IH* (18) der Anfang des Namens Jesu, *T* (300) das Kreuzeszeichen: also nach griechischen Buchstaben und Zahlen, was nur einem, des Hebräischen entwöhnten, mit dieser Sprache vielleicht gar nicht bekannten, alexandrinischen Juden, der nur in der alexandrinischen Uebersetzung zu Hause war, gewiß nicht dem Barnabas, dem sicher das Hebräische nicht so fremd war, einfallen konnte, wenn man auch eine solche geistlose Spielerei dem Letzteren zutrauen wollte. Und doch hält Derjenige, der in eine solche Spielerei verfallen konnte, dieselbe für etwas Besonderes, und fügt die pomphaften Worte hinzu, welche die Geheimnißkrämerei der alexandrinisch-jüdischen Gnosis charakterisiren: „Keiner hat eine ächtere Lehre von mir vernommen, aber ich weiß, ihr seyd dessen würdig"[1].

Die vorherrschende Richtung des Briefes geht gegen fleischliches Judenthum und fleischlichen Judaismus im Christenthume. Man erkennt die Polemik gegen den letzteren, der seinen dogmatischen Einfluß auch auf die Ansichten von der Person Christi verbreitete, wenn[2]) besonders hervorgehoben wird, daß Christus nicht bloß Menschensohn und Sohn Davids, sondern auch Sohn Gottes sey. Der Brief ist ganz aus einem Stücke und läßt sich unmöglich[3]) in zwei Hälften, von denen die eine von Barnabas, die andere von einem Andern herrühren soll, zerlegen.

Wir finden übrigens auch keine Spur davon, daß der Verfasser des Briefes als Barnabas wollte angesehen seyn. Weil aber der Geist und die Darstellungsweise desselben dem alexandrinischen Geschmacke zusagte, so konnte es geschehen, daß, da man den Namen des Verfassers nicht kannte, dem Briefe aber Ansehn zu geben wünschte, sich das Gerücht dort verbreitete, daß Barnabas der Verfasser desselben sey.

Auf den Barnabas lassen wir den Clemens folgen, vielleicht derselbe, dessen Paulus (Philipp. 4, 3) erwähnt; er wurde am Ende des ersten Jahrhunderts Bischof der römischen Gemeinde. Wir haben unter seinem Namen einen Brief an die korinthische Gemeinde und das Bruchstück eines zweiten. Der erste wurde in den ersten Jahrhunderten in manchen alten Kirchen selbst

---

1) *Οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον· ἀλλὰ οἶδα ὅτι ἄξιοί ἐστε ὑμεῖς.*

2) Kap. 12.

3) Wie von Schenkel behauptet worden.

neben den Schriften des neuen Testaments bei dem Gottesdienste vorgelesen; er enthält eine mit Beispielen und allgemeinen Sentenzen verwebte Ermahnung zur Eintracht an die Gemeinde zu Korinth, welche durch Spaltungen zerrüttet war. Dieser Brief ist, obgleich im Ganzen ächt, doch von bedeutenden Interpolationen nicht frei; es zeigt sich z. B. der Widerspruch, wenn wir in dem Ganzen des Briefes die einfachen Verhältnisse der ältesten christlichen Gemeindeverfassung durchscheinen sehen, wenn Bischöfe und Presbyteren einander ganz gleich gesetzt werden, und doch an einer Stelle, §. 40 u. d. f., das ganze jüdische Priestersystem auf die christliche Kirche übertragen wird. Der sogenannte zweite Brief aber ist offenbar nur das Bruchstück einer Homilie.

Unter dem Namen dieses Clemens haben sich in der syrischen Kirche noch zwei Briefe erhalten, welche durch Wetstein in einem Anhange zu seiner Ausgabe des neuen Testaments bekannt gemacht worden sind. Es sind zwei Cirkularschreiben, besonders an die im Cölibat lebenden Christen und Christinnen gerichtet. Daß diese Lebensweise hier besonders gepriesen wird, kann noch nicht gegen den clementinischen Ursprung dieser Briefe zeugen, da diese Werthschätzung des Cölibats[1]) frühzeitig Eingang fand. Für das hohe Alter dieser Briefe spricht das nicht Vorhandenseyn des hierarchischen Strebens, daß hier nicht, wie in ähnlichen Schriften dieser Art, die alttestamentlichen Priesterideen auf die christliche Kirche angewandt worden, daß weder der Abstand zwischen Geistlichen und Laien, noch der Abstand zwischen Bischöfen und Presbyteren hervorgehoben wird, daß das Charisma, Kranke und insbesondere Dämonische zu heilen, als eine freie, nicht an ein bestimmtes Amt geknüpfte Gabe vorkommt. Doch ist dies auch noch kein sicherer Beweis von einem so hohen Alter der Briefe, da sich alles Dies aus der eigenthümlichen Richtung gewisser Gegenden des Orients, auch wenn sie späteren Ursprunges wären, erklären lassen könnte.

Da diese Briefe der ascetischen Richtung der abendländischen, insbesondere der nordafrikanischen Kirche sehr zusagen mußten, da man in ähnlichen Schriften praktischen Inhalts (gegen ähnliche Mißbräuche, wie diejenigen, welche in diesen Briefen gerügt werden) sie vielfach zu benutzen Veranlassung hatte, so muß es desto mehr auffallen, daß sie doch vor dem vierten Jahrhundert nirgends angeführt werden[2]), und dies muß schon Argwohn gegen die Aechtheit derselben erregen.

Es tragen dieselben ganz das Gepräge, daß sie in einer

---

1) S. Bd. I. S. 354.

2) Die erste Spur von denselben bei dem Epiphanius und dem Hieronymus.

orientalischen Kirche in den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts oder im dritten untergeschoben worden, um theils den Werth des ehelosen Lebens zu befördern, theils den Mißbräuchen, welche unter dem Scheine eines ehelosen Lebens um sich griffen, wie insbesondere der Einführung der *συνείσακτοι* (s. oben)[1]) entgegenzuwürken.

Unter dem Namen dieses Clemens sind überhaupt mancherlei Schriften in einem hierarchischen oder dogmatischen Interesse untergeschoben worden. So die Schrift, welche die Geschichte des Clemens selbst erzählt, der durch den Apostel Paulus bekehrt worden seyn soll, mit seinem Vater, den er vermißte, wieder zusammentrifft[2]), — die Clementinen, deren eigenthümliche ebionitische Denkweise wir schon oben charakterisirt haben — sodann die Sammlung der apostolischen Constitutionen (*διατάξεις* oder *διαταγαί ἀποστολικαί*) und die *κανόνες ἀποστολικοί*.

Es mag mit dem Ursprunge dieser beiden Sammlungen ähnlich gegangen seyn, wie mit dem Ursprunge des sogenannten apostolischen Symbols. Wie man ursprünglich in dogmatischer Hinsicht von einer apostolischen Ueberlieferung sprach, ohne daran zu denken, daß die Apostel ein Glaubensbekenntniß aufgesetzt hätten, so sprach man in demselben Sinne in Rücksicht der Kirchenverfassung und der Kirchengebräuche von einer apostolischen Ueberlieferung, ohne daran zu denken, daß die Apostel schriftliche Gesetze darüber gegeben hätten. Und indem man nun einmal an diesen Ausdruck von „apostolischen Ueberlieferungen, apostolischen Verordnungen" gewöhnt war, schlöß sich daran endlich die Meinung oder das Vorgeben an, daß die Apostel, wie ein Glaubensbekenntniß, also auch eine Sammlung von Kirchengesetzen niedergeschrieben hätten. Daher mögen denn aus verschiedenen Interessen verschiedene Sammlungen dieser Art entstanden seyn, wie offenbar diejenige, welche Epiphanius an manchen Stellen anführt, mit unseren apostolischen Constitutionen nicht identisch ist. Diese letzteren scheinen nach und nach aus verschiedenen Stücken von den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts bis ins vierte hinein in der orientalischen Kirche entstanden zu seyn.

Es würde hier sodann Hermas folgen, wenn derselbe mit dem in dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer (Kap. 16) vorkommenden identisch wäre, wie Manche unter den Alten meinten.

---

1) Welcher Mißbrauch, wie in der nordafrikanischen, so auch in der antiochenischen Kirche sich verbreitet hatte; s. den Synodalbrief gegen Paulus von Samosata, Euseb. l. VII. c. 30.

2) Daher der Name der Einen in der Uebersetzung des Rufinus uns erhaltenen Recension *ἀναγνωρισμοί*, Recognitiones.

Wir haben unter diesem Namen ein Werk, das den Titel des Hirten (ποιμήν) führt, daher so genannt, weil in dem zweiten Buche ein Engel als Hirte des seiner Leitung anvertrauten Hermas dargestellt wird.

Es läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob der Verfasser die Visionen, die er darstellte, würklich gehabt zu haben glaubte, oder ob er diese dichtete, um den von ihm vorgetragenen besonders praktischen Lehren desto mehr Eingang zu verschaffen. Das Werk war ursprünglich griechisch geschrieben, ist uns aber größtentheils nur in einer lateinischen Uebersetzung erhalten, es stand bei griechischen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts in großem Ansehn, wozu der Name Hermas und die gerühmten Visionen viel beigetragen haben mögen. Irenäus citirt das Buch unter dem Namen der Schrift. Doch läßt sich an dem Ursprunge von jenem apostolischen Hermas her sehr zweifeln, obgleich auch die andere Ueberlieferung (in dem, dem Tertullian zugeschriebenen Gedichte gegen den Marcion und in dem von Muratori[1]) herausgegebenen Fragment über den Kanon des neuen Testaments), daß der Bruder des römischen Bischofs Pius, der um 156 dies Amt erhielt, Verfasser sey, sehr zweifelhaft ist, da wir nicht bestimmen können, wieviel Glauben diese beiden Schriften verdienen, und da das hohe Ansehn des Buches zur Zeit eines Irenäus und Clemens von Alexandria sich schwerlich mit einem so späten Ursprunge desselben vereinigen läßt[2]).

Ignatius, Bischof der antiochenischen Gemeinde, soll unter dem Kaiser Trajanus als Gefangener nach Rom geführt worden seyn, wo er den wilden Thieren vorgeworfen zu werden erwartete. Unterwegs soll er sieben Briefe, sechs an kleinasiatische Gemeinden und einen an den Bischof Polykarpus von Smyrna, geschrieben haben. Allerdings enthalten diese Briefe Stellen, welche wenigstens den Charakter des Alterthums durchaus an sich tragen. Dies sind besonders die gegen den Judaismus und gegen den Doketismus gerichteten Stellen; aber auch die zuverlässigere kürzere Recension ist sehr stark interpolirt. Wie der Bericht über den Märtyrertod des Ignatius sehr verdächtig ist[3]), so tragen auch die Briefe, welche die Richtigkeit dieser verdächtigen Sage voraussetzen, durchaus nicht das Gepräge einer bestimmten Eigenthümlichkeit und eines Mannes aus dieser Zeit,

1) Antiq. ital. jud. aevi T. III.

2) Es könnte seyn, daß der römische Bischof Pius würklich einen Bruder dieses Namens hatte, und Solche, welche das Ansehn des Buches zu stürzen wünschten, eben deshalb einen so späten Autor zum Verfasser machten.

3) S. Bd. I. S. 243.

eines Mannes, der seine letzten Worte den Gemeinden zuruft. Eine hierarchische Absichtlichkeit ist nicht zu verkennen.

Der Brief an den Bischof Polykarpus von Smyrna sieht am meisten einer müßigen Zusammenstoppelung ähnlich, der Brief an die römische Gemeinde trägt am meisten ein eigenthümliches Gepräge.

Von dem Bischofe Polykarpus von Smyrna haben wir schon oben gesprochen. Demselben wird ein Brief an die Gemeinde zu Philippi zugeschrieben, und es sind keine hinreichenden Gründe vorhanden, ihm denselben abzusprechen.

Auf die apostolischen Väter lassen wir zuerst die sich der Zeitfolge nach zunächst an sie anschließenden Apologeten folgen. Der Vertheidigung des Christenthums mußte zuerst unter der Regierung des Kaisers Hadrianus die vorhandene wissenschaftliche Bildung dienen, und die Apologeten, welche in dieser Zeit aufzutreten beginnen, sind daher die ersten Repräsentanten einer solchen Verbindung.

Unter diesen ist zuerst Quadratus zu nennen; er war als Evangelist[1]) bekannt, und man rühmte seine prophetische Gabe. Man muß ihn nicht, wie dem Hieronymus dies widerfahren, mit einem Quadratus, der unter dem Mark Aurel Bischof der Gemeinde zu Athen war, verwechseln. Seine Apologie ist leider nicht auf uns gekommen, Eusebius hat uns nur folgende merkwürdige Worte aus derselben überliefert: „Die Werke unsers Heilandes waren immer gegenwärtig, denn sie waren wahrhaft: — die von ihm Geheilten, die von den Todten Auferstandenen, welche nicht nur, wenn sie geheilt wurden und auferstanden, zu sehen waren, sondern auch immer da waren; nicht allein während der irdischen Lebenszeit des Heilandes, sondern auch nach seinem Abscheiden waren sie noch eine ziemliche Zeit da, so daß Einige derselben auch bis auf unsere Zeiten gekommen sind"[2]).

Der Zweite, Aristides, behielt noch als Christ den Philosophenmantel (τρίβων, pallium) bei, um den gebildeten Heiden das Christenthum als die neue himmlische Philosophie darstellen zu können[3]).

---

1) Dies Wort im neutestamentlichen Sinne verstanden, d. h. ein nicht an einer bestimmten Gemeinde angestellter Lehrer, sondern ein zur Verkündigung des Evangeliums reisender Missionär.

2) Euseb. l. III. c. 37; l. IV. c. 3; l. V. c. 17.

3) Hieronym. de vir. illustr. c. 20. ep. 83 ad Magnum: Apologeticus contextus philosophorum sententiis. Der Reisende de la Guilletière sagt, daß man in einem sechs Meilen von Athen entfernten Kloster diese Apologie noch zu besitzen vorgebe.

Justinus der Märtyrer ist merkwürdig als der erste durch seine Schriften uns bekannt gewordene Apologet und Vorgänger der alexandrinischen Kirchenlehrer, wie wir ihn von Seiten der in ihm sich zuerst zu erkennen gebenden Verbindung zwischen dem Christenthume und dem Platonismus so betrachten können. Die Nachrichten über seine Lebens- und Bildungsgeschichte können wir größtentheils nur aus seinen Schriften entnehmen, und wir halten uns hier zuerst am sichersten an seine beiden Apologieen, da diese das unbezweifelte Werk des Justinus sind und das unverkennbare Gepräge einer bestimmten Geistesrichtung an sich tragen, die übrigen seiner Schriften hingegen erst durch die Vergleichung mit denselben ihre Aechtheit beurkunden müssen.

Flavius Justinus wurde geboren in der Stadt Flavia Neapolis, dem alten Sichem in Samaria, damals eine römisch-griechische Kolonie, in der griechische Sprache und Bildung herrschte. Es war nicht eine vorherrschend spekulative Geistesrichtung, die wir bei ihm nicht finden können, sondern das durch die Volksreligionen unbefriedigte religiöse Bedürfniß, das ihn, wie so manche Andere dieser Zeit, zum Studium der Philosophie hinführte, und eben deshalb mußte ihn die platonische besonders anziehen. Es waren auch mehr einzelne dem der Religion bedürftigen Geiste der Zeit besonders zusagende Ideen aus dieser Philosophie, welche er sich aneignete, als daß er ein systematischer Anhänger derselben geworden wäre, und es konnte ihn der Geist dieser Philosophie nicht, wie bei Andern geschah, so einnehmen, daß er dadurch unempfänglich für andere geistige Eindrücke geworden wäre. Wie er Christ wurde, erzählt er selbst[1]): „Da ich auch einst in den Lehren Platons meine Freude fand und die Christen verläumden hörte, aber sie furchtlos sah bei dem Tode und bei Allem, was von den Menschen für furchtbar gehalten wird, erkannte ich es als unmöglich, daß sie in Sünden und Lüsten leben sollten. Ich verspottete die Meinung der Menge, ich rühme mich ein Christ zu seyn, und trachte aus allen Kräften darnach, als einen solchen mich zu bewähren."

Justinus behielt als Christ den Philosophenmantel[2]), den er als heidnischer Philosoph und Asket getragen hatte, bei, und benutzte diese Tracht und Lebensweise, um Gespräche über religiöse und philosophische Gegenstände leicht anknüpfen zu können und durch diese dem Evangelium in den Gemüthern einen Weg zu bahnen; so konnte er ein reisender Evangelist in dem Philosophen-

---

1) Apolog. I. p. 50 et 51.
2) S. Bd. I. S. 352.

mantel seyn [1]). Aus seinen Worten bei der Darstellung des christlichen Kultus in der zweiten Apologie: Wir führen den Ueberzeugten, nachdem wir ihn so getauft haben, zu den versammelten Brüdern," ist [2]) mit Unrecht geschlossen worden, daß er zum Geistlichen ordinirt worden. Es fand damals noch kein solcher Abstand zwischen Geistlichen und Laien statt, daß Justinus nicht vom Standpunkte des allgemeinen christlichen Priesterthums aus dies sollte haben sagen können. Mag er aber nun zu einem Evangelistenberufe im Namen der Kirche feierlich ordinirt worden seyn oder nicht — was eine unwichtige Frage ist — so ließ man doch seine Lehrgaben schwerlich wie für die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden, so auch für den Unterricht der Gemeinden selbst unbenutzt. Wenn der Bericht von dem Märtyrertode des Justinus zuverlässig wäre, so würde sich daraus ergeben, daß, wann er sich zu Rom aufhielt, ein Theil der Gemeinde, der die griechische Sprache verstand, sich in seiner Wohnung zu versammeln pflegte, um seine Vorträge zu hören.

Wir bemerkten in dem ersten Abschnitte dieser Geschichte [3]), daß, nach dem Tode des Kaisers Hadrianus, im Anfange der Regierung des Pius Verfolgungen gegen die Christen entstanden. Dadurch wurde der sich damals zu Rom aufhaltende Justinus bewogen, dem Kaiser eine Vertheidigungsschrift für die Sache der Christen zu übergeben. Da er in der Ueberschrift derselben den M. Aurelius noch nicht als Cäsar nennt, so wird daraus wahrscheinlich, daß sie vor dessen Ernennung zum Cäsar, welche im J. 139 geschah, geschrieben worden [4]).

---

1) Selbst wenn der Dialogus cum Tryphone nicht ächt wäre, könnten wir doch hier die darin enthaltenen Nachrichten benutzen, denn wir könnten doch voraussetzen, daß der Verfasser desselben von Justin's Lebensgeschichte genauere Kenntniß hatte.

2) Von Tillemont.

3) S. Bd. I. S. 131.

4) Die Ueberschrift lautet: *Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Οὐηρισσίμῳ υἱῷ Φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ φιλοσόφῳ* (nach Eusebius *φιλοσόφου*) *καίσαρος φύσει υἱῷ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιήτῳ, ἐραστῇ παιδείας, ἱερᾷ τε συγκλήτῳ καὶ δήμῳ παντὶ Ῥωμαίων.* Der zuerst genannte der Augustus Antoninus Pius, der damals seine Regierung angetreten hatte, der zweite M. Antoninus philosophus, welchem der Kaiser Hadrian (nach dessen Wunsch ihn Antoninus Pius adoptirte) den Namen Annius Verissimus gegeben hatte, der dritte Lucius Verus Antoninus, der nachherige Mitregent des M. Aurelius, der Sohn des Lucius Aelius Verus, den Hadrian adoptirt und zum Cäsar ernannt hatte: nach dem frühen Tode des letzteren wurde er, wie Hadrian wünschte, gleichfalls von dem in die Stelle seines Vaters eingetretenen Antoninus Pius adoptirt. Die Leseart bei dem Eusebius ist höchst wahrscheinlich die richtige, denn es läßt sich nicht wohl denken, daß Lucius Verus gerade sollte zwei Epitheta erhalten haben. Der Beiname des Philo-

Größere Schwierigkeiten hat die Bestimmung der Zeit, in welche die sogenannte erste Apologie des Justinus fällt. Die Veranlassung, welche ihn für die Christen zu schreiben bewog (lehrreich für die Geschichte der Würksamkeit des Christenthums und der Verfolgungen), war diese. Eine Frau in Rom, welche mit ihrem Manne ein lasterhaftes Leben geführt hatte, wurde bekehrt; sie wollte nun die Laster ihres Mannes nicht länger theilen und suchte bei ihm selbst eine Sinnesänderung hervorzurufen. Da sie dies aber nicht bewürken, da sie sich, wenn sie länger mit ihrem Manne verbunden blieb, der Theilnahme an seinen Sünden nicht entziehen konnte, und da sie den nach der Lehre des Herrn zu einer Scheidung berechtigenden Grund hatte, so ließ sie sich von ihm scheiden. Um sich zu rächen, klagte sie der Geschiedene als Christin an. Die Frau übergab dem Kaiser eine Bittschrift, daß es ihr gestattet werde, zuerst ihre häuslichen Angelegenheiten in Ordnung zu bringen, dann wolle sie sich der gerichtlichen Untersuchung unterwerfen. Da der Mann seine Rache gegen die Frau dadurch aufgeschoben sah, wandte sich seine Wuth gegen ihren Lehrer im Christenthume, Namens Ptolemäus. Dieser wurde von einem Centurio verhaftet und vor den Praefectus urbis geführt. Da er vor diesem frei erklärte, daß er ein Christ sey, wurde er zum Tode verurtheilt. Ein andrer Christ, Namens Lucius, der diesen Richterspruch hörte, sprach zu dem Präfekten: „Warum habt ihr diesen Mann, der keinen Mord, keinen Diebstahl, keinen Ehebruch, überhaupt kein Verbrechen begangen hat, bloß, weil er sich einen Christen nannte, zum Tode verurtheilt? Ihr handelt auf eine Weise, die nicht dem frommen Kaiser, nicht dem Philosophen, dem Sohne des Kaisers, ziemt" [1]). Der Präfekt schloß aus dieser Erklärung, daß auch er ein Christ sey, und verurtheilte ihn, da er dies bejahte, gleichfalls zum Tode. Ein Dritter hatte dasselbe Schicksal.

Es fragt sich nun: ob dieser Vorfall besser in die Regierung des Antoninus Pius oder in die Mark Aurels paßt? Wir finden hier nichts, was der ersteren Annahme durchaus entgegen wäre; denn wie wir bemerkten [2]), war ja durch die Rescripte des Hadrianus und des Antoninus Pius das Gesetz des Trajanus keineswegs aufgehoben, das öffentliche Bekenntniß des Christenthums

---

sophen paßt durchaus nicht für den neunjährigen Knaben, der aber wohl *ἐραστὴς παιδείας* genannt werden konnte. Dem verstorbenen Aelius Verus, den Spartianus „eruditus in literis" nennt, konnte eher der Beiname des Philosophen gegeben werden.

1) *Οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι, οὐδὲ φιλοσόφῳ* (nach Eusebius, die gewöhnliche Leseart *φιλοσόφου*).

2) S. Bd. I. S. 132.

konnte darnach mit dem Tode bestraft werden, wenn auch die Milde des Kaisers einem günstig gesinnten Statthalter Manches zu dulden erlaubte. Aber ist es wahrscheinlich, daß ein Christ so zu dem Präfekte sollte geredet haben, wenn der regierende Kaiser selbst ein hartes Gesetz gegen die Christen als Christen erlassen hatte [1])? Auch in der Apologie selbst findet sich keine Spur von dem Vorhandenseyn eines neuen Gesetzes gegen die Christen, um dessen Aufhebung Justinus den Kaiser gebeten hätte. Man kann sagen, es passe nur für die Zeit des M. Aurel, wenn Justinus anführt: daß man Knechten, Weibern, Kindern der Christen durch die Folter ein solches Bekenntniß erpreßt habe, durch welches jene Volksgerüchte von den unnatürlichen Vergehungen in den Versammlungen der Christen für wahrhaft erklärt worden waren. Allerdings [2]) finden wir zuerst Beispiele eines solchen Verfahrens gegen die Christen unter der Regierung M. Aurels angeführt; da aber der Fanatismus des Volkes schon seit der Regierung Nero's solche Gerüchte gegen die Christen verbreitet hatte, kann er leicht auch schon früher manche Magistratspersonen gefunden haben, die demselben glaubten und dienten. Auch in der Apologie, welche nach der allgemeinen Annahme unter Antoninus Pius gesetzt wird, verlangt ja Justinus, daß nur nicht den blinden Volksgerüchten gegen die Christen geglaubt werde. Er sagt zwar, daß solche Dinge, wie zu Rom unter dem Urbikus, überall vorfielen, daß die übrigen Statthalter gleich unvernünftig handelten, daß überall, wo Einer durch das Christenthum gebessert worden, Einer der nächsten Verwandten oder Freunde als Ankläger gegen ihn auftrat; dies scheint mehr auf die allgemeinen Verfolgungen unter dem M. Aurel zu passen. Aber auch unter Antoninus Pius erfolgten ja in manchen Gegenden wüthende Volksangriffe auf die Christen, welche den Kaiser bewogen, die auf die Beruhigung der Gemüther berechneten Rescripte zu erlassen. Es ist ferner in jener oben angeführten Bezeichnung der regierenden Fürsten durch den Lucius auffallend, daß dem M. Aurel das ihm eigenthümlich zukommende Prädikat des Philosophen nicht gegeben, dies hingegen auf den Verus, dem es gar nicht zukommt und auch sonst nicht beigelegt wird, übertragen, das Prädikat des Antoninus Pius dem M. Aurel, der während seiner Lebenszeit nirgends unter diesem Prädikate vor=

1) Die von Semisch in den Studien und Kritiken, J. 1835, S. 939 gegen das Vorhandenseyn eines solchen Gesetzes vorgebrachten Gründe sind keineswegs beweisend. Das psychologische Räthsel löst sich auf die von mir in der Darstellung dieser Verfolgung bezeichnete Weise. Freilich aber wäre es möglich, daß vor der Erscheinung eines solchen Gesetzes die Worte gesprochen worden.

2) S. Bd. I. S. 135.

kommt, beigelegt wäre [1]). Wenn man auch die angeführte Leseart des Eusebius verwerfen wollte, würde dies doch nichts helfen, denn auch am Ende der Apologie kommen dieselben Prädikate von den beiden Kaisern wieder vor [2]). Diese Gründe stimmen dafür, diese Apologie nicht nach der gewöhnlichen Annahme in die Zeit des M. Aurel, welche bedeutende Stimmen, wie Pagi, Tillemont, Mosheim, für sich hat, sondern mit Valesius und Longuerue in die Zeit des Antoninus Pius zu setzen.

Dazu kommt auch die auffallende Erscheinung [3]), daß Justinus sich in dieser Apologie zweimal [4]) auf das Vorhergesagte beruft, was doch nicht in dieser Apologie, sondern in der ersten vorkommt. Er gebraucht dieselbe Formel „ὡς προέφημεν“, welche er sonst gebraucht, wo er Stellen aus derselben Schrift anführt, und dies läßt sich mit einem so langen Zwischenraume der Zeit, durch den beide Apologieen von einander getrennt wären, schwer vereinigen.

Allerdings aber steht das Ansehn des Eusebius unserer Annahme entgegen, denn derselbe nennt die zuerst angeführte Apologie als die erste unter der Regierung des Antoninus Pius verfaßte, und er setzt die zweite unter die Regierung Mark Aurels [5]). Wir müßten, um jene Ansicht vestzuhalten, also annehmen, daß schon zur Zeit des Eusebius das rechte Verhältniß beider Apologieen zu einander verrückt worden wäre, was wohl möglich ist. Wir dürfen aber auch nicht unbemerkt lassen, daß, wenn diese Apologie unter dem Antoninus Pius geschrieben wäre, es sehr befremden müßte, daß Lucius sich nicht auf die von dem Kaiser gegen die Volksangriffe auf die Christen erlassenen, ihrem Interesse günstigen Gesetze

---

1) Vergl. die nicht unbedeutenden Gründe, welche Semisch für die gewöhnliche Erklärung dieser Namen vorgetragen hat in den Studien und Kritiken, J. 1835, S. 921.

2) *Εἴη οὖν ὑμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖναι.* Daß im Anfange der Apologie des Athenagoras das Prädikat *φιλόσοφος*, sey es nun auf den L. Verus oder auf den Commodus, übertragen wird, kann nicht zur Hebung dieser Schwierigkeit angeführt werden; denn das läßt sich leicht erklären, daß die dem Einen Kaiser nur gebührenden Prädikate Beiden gemeinschaftlich beigelegt werden, wie dort geschieht.

3) Wie schon der Benediktiner Herausgeber bemerkt.

4) Nach der Benediktinerausgabe, §. 4, wo er von der Feindschaft Gottes, §. 6, wo er von der Menschwerdung des Logos, und §. 8, wo er vom Heraklit redet.

5) Wenn man vergleicht II. 13 und IV. 16, denn IV. 11 ist etwas unklar, und wenn man c. 17 mit dem vorhergehenden vergleicht, kann man wohl kaum zweifeln, daß entweder die Leseart *προτέρα* unrichtig ist, oder Eusebius selbst nur durch ein Versehen so geschrieben hat.

berufen haben sollte, in welche Gesetze ja die Christen noch mehr, als sie würklich enthielten, hineinzulegen pflegten [1]).

Wir haben schon bei andern Gelegenheiten von der eigenthümlichen Idee des Justinus über den λόγος σπερματικός in seinem Verhältnisse zu dem absoluten göttlichen Logos, als dem Vermittlungspunkte zwischen dem Christenthume und allem Wahren und Guten der vorchristlichen Zeit, jener nachher von den Alexandrinern weiter ausgebildeten Idee gesprochen. Auffallend ist es aber, daß wir von diesen in den Apologieen vorherrschenden Gedanken in andern Schriften des Justinus gar keine Spur finden. Man könnte zwar sagen, daß er dieselben sich nur nach seinem besonderen Zwecke angeeignet habe, um dadurch den philosophischen Kaiser günstig für seinen Antrag zu stimmen; aber diese Annahme ist doch keine natürliche. Zumal wie uns Justinus in seinen Schriften erscheint, können wir ihm schwerlich die Geistesgewandtheit zutrauen, daß er sich in einem nur äußerlich von ihm angeeigneten Ideenkreise so frei hätte sollen bewegen können. Jene mildere und freiere Beurtheilung der hellenischen Philosophie, bei welcher er ja auch, was er an ihr zu tadeln hatte, unumwunden vortrug, müssen wir vielmehr als den Ausdruck seiner wahren Ueberzeugung betrachten. Und in andern auf die Bekehrung der Heiden einzuwürken bestimmten Schriften konnte er ja, gleichwie in den Apologieen, jene Methode gut gebrauchen. Woher also, daß er sie in solchen nicht gebrauchte? Diese Erscheinung würde desto auffallender seyn, wenn man, nach der gewöhnlichen Ansicht, den Justinus die beiden Apologieen zu so verschiedenen Zeiten schreiben ließe.

Wir haben unter dem Namen des Justinus eine Schrift, unter dem Titel: „Ermahnung an die Heiden" (παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας), welche zum Zweck hat, die Heiden von der Unzulänglichkeit ihrer Volksreligion wie ihrer philosophischen Religionslehre und der Nothwendigkeit eines höheren göttlichen Unterrichts zu überzeugen. Es ist höchst wahrscheinlich dieselbe Schrift, welche von Eusebius und Photius unter dem, zu dem Inhalte gut passenden Titel der „Widerlegung" (ἔλεγχος) angeführt wird [2]).

---

1) Wenngleich ich die Schwierigkeit nicht so groß, wie Semisch l. c. S. 920, finden und ihm darin nicht beistimmen kann, wenn er meint, daß ein Präfekt unter dieser Regierung nicht so gehandelt haben könnte. Denn das Rescript Trajans hatte ja noch immer seine Geltung und ein Christ, der sich vor den Staatsbehörden zur religio illicita bekannte, gegen die Staatsreligion sich erklärte, mußte wegen seiner obstinatio bestraft werden.

2) Vergl. Semisch's gründliche Untersuchung über diese Schrift in dem ersten Bande seiner Monographie S. 105, wo man auch die Literatur über diesen Gegenstand verzeichnet findet.

In dieser Schrift finden wir keine Spur von der milderen, freieren Denkart, die wir in den Apologieen bemerken, keine Spur von jenem eigenthümlichen Ideenkreise, vielmehr eine entgegengesetzte Denkweise. Alle Gotteserkenntniß wird hier nur von äußerer Offenbarung abgeleitet, es werden zwar bei den Heiden manche mißverstandene Anklänge der Wahrheit anerkannt, diese aber nur von einer mißverstandenen und verfälschten Ueberlieferung abgeleitet, gemäß der alexandrinisch-jüdischen Idee, daß von Egypten eine Kenntniß der durch göttliche Offenbarung den Juden mitgetheilten Lehren den Griechen zugekommen sey. Wenn in den Apologieen unter den Heiden Solche anerkannt werden, welche, der Offenbarung des λόγος σπερματικός folgend, Zeugen der Wahrheit vor der Erscheinung des Christenthums waren, so wird dagegen hier gesagt[1]): „Vieles sind auch eure Lehrer, auch gegen ihren Willen, für uns zu sagen von der göttlichen Vorsehung gezwungen worden, und besonders diejenigen, welche sich in Egypten aufgehalten und aus der Religion des Moses und seiner Väter Nutzen gezogen haben."

Unmöglich kann man annehmen, daß diese Schrift aus derselben Denkweise, von welcher Justin's Apologieen herrühren, ausgeflossen sey. Verschiedenheit des Zweckes der Schriften kann schwerlich hinreichen, um die Differenz zu erklären. Wollte man die Schrift dennoch ihm zuschreiben, so müßte man wenigstens sie nicht nach der gewöhnlichen Annahme, als die erste seiner Schriften nach seiner Bekehrung, sondern vielmehr als eine der späteren betrachten. Man müßte annehmen, daß seine ursprünglich freiere und mildere Denkart späterhin enger und schroffer geworden sey, daß die bei ihm ursprünglich vorherrschende, aus seiner eigenthümlichen Geistesrichtung hervorgegangene Ansicht von dem Verhältnisse der Offenbarungen des λόγος σπερματικός zu der Offenbarung des absoluten Logos, welche wir als die vorherrschende in den Apologieen finden, späterhin durch die ihm von den alexandrinischen Juden zugekommene Ansicht von einer Quelle äußerlicher Ueberlieferung ganz zurückgedrängt worden sey[2]). Eine solche Veränderung ist

1) Cohortat. p. 15.

2) Es läßt sich nicht läugnen, daß auch schon in den Apologieen jene Ansicht vorkommt, nur dort mehr im Hintergrunde, während die andere vorherrschte. Apolog. II. p. 81: „Alles, was Philosophen und Dichter von der Unsterblichkeit der Seele, von den Strafen nach dem Tode, von der Anschauung der himmlischen Dinge oder von ähnlichen Lehren gesagt haben, das haben sie erkennen können und entwickelt, indem sie von den Propheten dazu die Veranlassung nahmen. Daher scheint bei Allen eine Sonne der Wahrheit zu seyn, und es erhellt, daß sie es nicht genau verstanden haben, wenn sie sich selbst widersprechen." So auch S. 92 Platon's Schöpfungslehre, von Moses abgeleitet.

zwar möglich, und es finden sich wohl Beispiele solcher Veränderungen, aber es fragt sich, ob diese Schrift hinreichende Merkmale ihrer Abstammung von Justinus enthält, um uns zu dieser Voraussetzung zu nöthigen.

Sodann haben wir unter dem Namen des Justinus eine kleine „Anrede an die Heiden" (λόγος πρὸς Ἕλληνας), auf die wohl keine unter den Inhaltsanzeigen der Schriften Justins bei den Alten paßt, die aber wenigstens, wenn wir sie auch nach der Verschiedenheit des Styls nicht für ein Erzeugniß des Justinus halten können [1]), doch das Gepräge derselben Zeit an sich trägt. Eine rhetorische Darlegung der Unhaltbarkeit der heidnischen Götterlehre, an welcher das Schönste der Schluß ist. „Die Macht des Logos macht nicht Dichter, sie schafft nicht Philosophen, nicht geschickte Redner, sondern, indem sie uns bildet, macht sie aus sterblichen Menschen unsterbliche, aus Sterblichen Götter. Sie erhebt uns von der Erde über die Grenzen des Olymps. Kommt, laßt euch bilden. Werdet wie ich, denn auch ich war wie ihr, dies hat mich besiegt, das Göttliche der Lehre, die Macht des Logos; denn wie ein guter Schlangenbanner das schreckliche Thier aus seinem Schlupfwinkel hervorlockt und verscheucht, so bannt das Wort die furchtbaren Leidenschaften der Sinnlichkeit aus den verborgensten Winkeln der Seele. Und nachdem die Begierden gebannt worden,

---

1) Wenngleich ich mit Semisch in dem Resultate übereinstimme, kann ich doch die Gründe, welche er S. 166 anführt, um die Schrift dem Justinus abzusprechen, nicht gut heißen. Die Differenz zwischen der Ermahnungsrede und den Apologieen ist in der That größer, als die von ihm hervorgehobene zwischen dieser Schrift und den übrigen Schriften Justins. Es ließe sich recht gut mit dem, was Justinus über die Beweggründe seines Abfalls von dem Heidenthume in den Apologieen sagt, vereinigen, wenn er hier seinen Abscheu gegen das Unsittliche der heidnischen Mythologie anführt; denn wenn er auch schon in den philosophischen Schulen die Mythologie anders deuten gelernt hatte, konnte doch diese künstliche Verdeckung des Zwiespaltes mit der hergebrachten Religion ihn nicht befriedigen. Er konnte also mit Recht dies als ein Moment bezeichnen, das ihn zum Christenthume hinführte, wenngleich es nicht das einzige war. Es braucht ja Einer nicht immer Alles, was seine Ueberzeugung und Handlungsweise bestimmt hat, vollständig auszusprechen. Die Art aber, wie das Christenthum auf ihn einwürkte, bezeichnet er hier nicht anders als in seinen andern Schriften. Es ist nicht richtig, wenn Semisch in dieser Schrift finden will, es werde von dem Christenthume gerühmt, daß es keine Philosophen bilde. Nicht dies wird gesagt, sondern, daß es die Menschen zu mehr als Philosophen, daß es aus den Sterblichen Götter mache. Dies hätte Justinus auch sagen können. Auch läßt sich aus dieser Schrift durchaus nicht beweisen, daß ihr Verfasser keinen Mittelzustand nach dem Tode, keinen Hades als Durchgangspunkt annehme. Denn wenn er von der Rückkehr der erlöseten Seele zu Gott redet, so bezieht sich dies theils auf das letzte Ziel, theils ist es zu allgemein und unbestimmt ausgedrückt, als daß man die Lehre des Verfassers über diesen Punkt darnach bestimmen könnte

wird die Seele ruhig und heiter, und kehrt befreit von dem ihr anklebenden Bösen zu ihrem Schöpfer zurück"[1]).

Das größte und wichtigste Werk, das wir von Justinus haben, ist nach den Apologieen sein Dialog mit dem Juden Tryphon, welcher Dialog sich damit beschäftigt, zu beweisen, daß Jesus der im alten Testament verheißene Messias sey, und die damals gewöhnlichen Einwendungen der Juden gegen das Christenthum zu widerlegen. Justinus kommt, wahrscheinlich zu Ephesus, zusammen mit einem Juden Tryphon, den der von Barkochba unternommene Krieg aus Palästina vertrieben hatte, der in Griechenland umherreiste und dort die griechische Philosophie studirt und lieb gewonnen hatte. Der Philosophenmantel des Justinus veranlaßt den Tryphon, ihn auf einem einsamen Spaziergange anzureden, und es entsteht unter ihnen ein Gespräch über die Gotteserkenntniß, welches Justinus auf das Christenthum hinlenkt; dies Gespräch soll hier schriftlich niedergelegt seyn.

Die einstimmigen Zeugnisse der Alten eignen diesen Dialog dem Justinus zu, der Verfasser giebt sich selbst als den Justinus, der die Apologieen geschrieben, zu erkennen, indem er eine Stelle aus der sogenannten zweiten als eine von ihm selbst herrührende anführt[2]). Er beschreibt sich im Eingange als einen solchen, der von dem Platonismus zum Christenthume übergetreten war, was ganz auf Justinus paßt. Kein Unbefangener kann läugnen, daß die Schrift von einem Zeitgenossen des Justinus, oder doch von einem Manne, dessen Lebenszeit nahe an dies Zeitalter grenzte, verfaßt seyn muß; nun läßt sich aber vernünftigerweise gar keine Ursache denken, warum ein Mann, der, wie aus diesem Buche erhellt, durch seine persönlichen Eigenschaften soviel als Justinus gelten konnte, statt dasselbe unter seinem eigenen Namen zu schreiben, unter der Larve eines Zeitgenossen es sollte haben erscheinen lassen. Auch findet sich in diesem Buche gar nicht das in solchen untergeschobenen Stücken dieser Zeit sonst hervorleuchtende Streben, gewisse Lieblingsmeinungen in Umlauf zu bringen. Es herrscht in demselben nur Polemik gegen Juden und Judaisten, und diese konnte bei keiner der beiden Partheien durch den Namen des Heiden aus Samaria, des ehemaligen Platonikers, mehr Gewicht erhalten[3]).

---

1) Ueber die dem Justinus mit Unrecht zugeschriebene Abhandlung „von der Einheit Gottes" (περὶ μοναρχίας), vergl. die Bemerkungen Semischs l. c. S. 167.

2) S. Simon Magus Dial. Tryph. f. 349.

3) Die Gründe gegen die Aechtheit von Wetstein Prolegomena in nov. Test. und Semler in seiner Ausgabe derselben, 1764. S. 174. — aus der Citationsweise der alexandrinischen Version — s. dagegen Stroth

Es kann uns zwar hier dieselbe Erscheinung wie bei der oben bemerkten Widerlegungsschrift gegen die Heiden auffallen, aber es ist hier doch eine andere Sache. Wir sahen ja, daß Justinus von der einen Seite die Verwandtschaft des Christenthums mit der besseren griechischen Philosophie, von der andern Seite das Unbefriedigende derselben in Hinsicht der Religion nachzuweisen sucht. Wenn nun in den für gebildete Heiden bestimmten Apologieen besonders der erstere Gesichtspunkt hervortreten mußte, so mußte derselbe hingegen in einer Schrift, welche gegen Juden gerichtet war, die in der griechischen Philosophie eine Vervollständigung des alttestamentlichen religiösen Unterrichts suchten, ganz zurücktreten. Und es zeigt sich doch auch eine Ideenverwandtschaft zwischen dem Dialog und den Apologieen, selbst in dem Lieblingsgedanken der Apologieen von dem *λόγος σπερματικός*. Wie er in der ersten Apologie sagt, daß die Menschen sich bei ihren Sünden würden entschuldigen können, wenn der Logos erst seit hundert und funfzig Jahren sich der Menschheit geoffenbart hätte, wenn er nicht durch jenen *λόγος σπερματικός* zu allen Zeiten unter den Menschen würksam gewesen wäre, so sagt er dasselbe hier in Hinsicht der von der menschlichen Natur unzertrennlichen sittlichen Ideen (*φυσικαὶ ἔννοιαι*), welche die Menschen überall nöthigten, die Sünde als Sünde anzuerkennen, welche durch Einwürkung des bösen Geistes, durch schlechte Erziehung, Sitten und Gesetze vielmehr verlöscht und unterdrückt, als vernichtet werden könnten. Das, was er hier sagt von dem, was sich zu allen Zeiten und seiner Natur nach als das Gute geoffenbart hatte, wodurch die Menschen allein Gott gefallen könnten, im Gegensatze gegen das nur für die Herzenshärtigkeit der Juden als Zucht- und Bildungsmittel oder als typische Hinweisung geltende Ceremonialgesetz [1]), dies führt zu der Idee von jenem *λόγος σπερματικός* hin, durch den der ganzen Menschheit das sittliche Bewußtseyn gegeben war.

Zwar findet sich in den Apologieen keine Spur des Chiliasmus, aber die geistigen Ideen von dem ewigen Leben und von dem Reiche Christi, welche in den Apologieen hervorleuchten, stehen doch keineswegs mit dieser Lehre in Widerspruch (s. oben), wir

in dem Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur Bd. II., S. 74. — sodann Koch Justini M. dialog. c. Tryph. secundum regulas criticas examinat. et *νοθεύσεως* convictus, 1700, welche Schrift mir nicht zu Gesicht gekommen, und Lange im ersten Bande seiner Dogmengeschichte. Eine treffliche Widerlegung von Münscher. S. Commentationes theologicae ed. Rosenmueller, Fuldner et Maurer. T. I. P. II.

1) *Τὰ φύσει καὶ ἀεὶ καὶ δι᾽ ὅλου καλὰ καὶ δίκαια καὶ ἀγαθά.* S. f. 247, 264 u. 320.

müssen ja wohl bedenken, daß auch die Chiliasten das tausendjährige Reich nur als einen Uebergangspunkt zu einer höheren Lebensstufe betrachteten. Es läßt sich wohl erklären, daß er in seinen Apologieen diese Lehre, die den gebildeten Heiden besonders anstößig seyn mußte, nicht erwähnte, da sie, wenn auch wichtig in seinen Augen, doch nicht zu den Haupt= und Grundlehren des Christenthums gehörte, welche letzteren er freilich unverhüllt vortrug, auch wenn sie den Heiden anstößig waren. In einem Dialog, der die christliche Lehre gegen die Vorwürfe der Juden rechtfertigen sollte, hingegen hatte er besondere Veranlassung dies hervorzuheben, um zu zeigen, daß die Christen auch in diesem Punkte nach jüdischen Vorstellungen rechtgläubig seyen. Die antignostische antimarcionitische Richtung tritt in beiden Werken hervor, und an diese schloß sich damals leicht der Chiliasmus an.

In der Lehre vom Logos und vom heiligen Geiste (s. oben) findet sich in den Apologieen und in dem Dialog eine auffallende Uebereinstimmung. Und es zeigen sich in Gedanken und Ausdrücken, welche in beiden Werken vorkommen, noch deutlichere Merkmale von der Identität des Verfassers [1]).

Wir können nicht mit Sicherheit bestimmen, ob Justinus würklich eine solche Disputation mit einem Juden Tryphon gehabt hat; aber höchst wahrscheinlich hatten wenigstens manche Disputationen mit Juden ihm Veranlassung gegeben, einen solchen Dialog zu schreiben, sowie er sich durch sie eine solche Bekanntschaft mit der damaligen jüdischen Theologie erworben. Er war stets bereit, Juden und Heiden von seinem Glauben Rechenschaft zu geben. Da wir nicht wissen können, was Einkleidung und was Thatsache in diesem Dialog ist, können wir auch keine hinreichen=

---

1) Die mystische Erklärung von der messianischen Stelle, 1 Mose 49, 11, Apolog. II. p. 74: *Τὸ γὰρ „πλύνων τὴν στολὴν αὐτοῦ ἐν αἵματι σταφυλῆς“ προαγγελτικὸν ἦν τοῦ πάθους, οὗ πάσχειν ἔμελλε, δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύονιας αὐτῷ· ἡ γὰρ κεκλημένη ὑπὸ τοῦ θείου πνεύματος διὰ τοῦ προφήτου στολὴ οἱ πιστεύοντες αὐτῷ εἰσιν ἄνθρωποι, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος, τὸ δὲ εἰρημένον αἷμα τῆς σταφυλῆς, σημαντικὸν τοῦ ἔχειν μὲν αἷμα τὸν φανησόμενον, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως.* Vergl. damit die Stelle Dial. Tryph. f. 273, die denselben Verfasser verräth, der nur in jener Stelle sich solcher Ausdrücke bediente, welche mehr aus der Sprache der platonischen Philosophie entlehnt waren, wie es sein Zweck mit sich brachte: *Τὸ τῷ αἵματι αὐτοῦ ἀποπλύνειν μέλλειν τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ ἐδήλου. Στολὴν γὰρ αὐτοῦ ἐκάλεσε τὸ ἅγιον πνεῦμα τοὺς δι' αὐτοῦ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντας, ἐν οἷς ἀεὶ δυνάμει μὲν πάρεστι καὶ ἐνεργῶς δὲ παρέσται ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ. Τὸ δὲ αἷμα σταφυλῆς εἰπεῖν τὸν λόγον, δεδήλωκεν, ὅτι αἷμα μὲν ἔχει ὁ Χριστὸς οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως.*

den Merkmale zu chronologischen Bestimmungen in demselben finden; aber sicher ist es aus der Anführung der ersten Apologie, daß derselbe später als diese, und wahrscheinlich, nach dem Gesagten, später als beide Apologieen geschrieben worden.

Justinus redet von der Kraft des Evangeliums aus eigener Erfahrung in dem Dialog, wie in den Apologieen: „Ich fand in der Lehre Christi — sagt er — die einzige sichere und heilbringende Philosophie, denn sie hat in sich eine Ehrfurcht gebietende Macht, welche Diejenigen zurückhält, die sich vom rechten Wege entfernen, und die süßeste Ruhe wird Denen, die sie üben, zu Theil. Daß diese Lehre süßer ist als Honig, erhellt daraus, daß wir, welche durch dieselbe gebildet worden, auch bis zum Tode den Namen des Meisters nicht verläugnen."

Zu bedauern ist der Verlust eines Werkes des Justinus gegen alle häretische Sekten seiner Zeit und seines Werkes gegen den Marcion. Ob das Bruchstück eines Werkes über die Auferstehung, welches Johannes von Damaskus im achten Jahrhundert unter Justins Namen mitgetheilt hat, ihm würklich zugehört, bedarf der Untersuchung. Eusebius, Hieronymus und Photius wußten zwar nichts von einem solchen Werke desselben, ihr Schweigen ist aber allerdings noch kein sicheres Zeugniß dagegen [1]).

Zu den schönsten Denkmälern des christlichen Alterthums gehört der Brief an einen Diognet über das Charakteristische der christlichen Gottesverehrung im Verhältnisse zum Heidenthum und zum Christenthum; dieser Brief befindet sich unter den Werken des Justinus. Er enthält jene herrliche Schilderung des christlichen Lebens, von der wir oben schon etwas angeführt haben. Sprache, Gedanken und das Schweigen der Alten beweisen, daß der Brief nicht von dem Justinus herrührt. Aber die darin herrschende christliche Einfalt spricht für das hohe Alterthum der Schrift, und dazu kommt dies: der Verfasser setzt das Judenthum und das Heidenthum in Eine Klasse, er scheint den jüdischen Kultus nicht von göttlicher Stiftung abzuleiten — und doch findet sich nichts eigentlich Gnostisches in der Schrift; eine solche Erscheinung konnte nur in einer sehr frühen Zeit stattfinden.

Daraus aber, daß der Verfasser von dem Opferkultus der Juden wie einem noch vorhandenen redet, kann man nicht beweisen, daß er vor der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem geschrieben; denn in einer lebendigen Darstellung konnte er auch wohl das nicht mehr Vorhandne auf solche Weise vergegenwärtigen. Und daß er sich einen Schüler der Apostel nennt, giebt auch kein siche=

1) Vergl. Semischs Untersuchungen l. c. I., S. 146.

res chronologisches Merkmal, da er sich nach ihren Schriften und ihrer Lehre so nennen konnte, wenn anders diese Stelle im Anfange des §. 11 noch dem ächten Briefe zugehört.

Offenbar ist das hier Nachfolgende von einer andern Hand; das, was von dem jüdischen Volke, von dem göttlichen Ansehn des alten Testaments, von der den Bestimmungen der Väter sich anschließenden Orthodoxie gesagt wird, paßt durchaus nicht zu der in diesem Briefe herrschenden Geistesrichtung und Denkweise.

Justinus erwartete, wie er selbst in der zuletzt angeführten Apologie sagt, daß aus einer jener damals berüchtigten Klassen von Scheinheiligen ein sogenannter Cyniker, Namens Crescens, der bei dem Volke viel galt und dasselbe gegen die Christen aufhetzte, ihm den Tod bereiten werde, denn er hatte sich insbesondere dadurch, daß er dessen Heuchelei bloßstellte, seinen Haß zugezogen. Nach dem Eusebius hätte Crescens sein dem Justinus gedrohtes Vorhaben würklich ausgeführt; aber Eusebius führt zum Beleg eine Stelle von dem Schüler Justins, dem Tatianus, an, welche doch keineswegs zum Beweise davon dienen kann, denn Tatian sagt dort nur [1], daß Crescens dem Justinus den Tod zu bereiten gesucht habe, woraus ja nicht folgt, daß dies würklich geschehen sey [2].

Eusebius mag aber darin Recht haben, daß Justinus unter der Regierung des Mark Aurel den Märtyrertod gestorben. Mit dieser Nachricht stimmt ein Bericht von dem Märtyrertode des Justinus und seiner Gefährten überein, der zwar durch keine zuverlässige Quelle auf uns gekommen [3], der aber doch manche innere Merkmale an sich hat, welche mehr für, als gegen die Aechtheit desselben sprechen [4].

An Justinus schließt sich dessen Schüler Tatian aus Assyrien an, von dem wir bereits in der Geschichte der gnostischen Sekten [5] gesprochen haben. Er selbst giebt in der gleich zu erwähnenden einzigen Schrift, welche wir von ihm haben, Aufschluß über den Gang seiner religiösen Entwickelung. Er wurde im Heidenthume erzogen; viele Reisen gaben ihm Gelegenheit, die mannichfach im

---

1) §. 19. orat. contra Graecos.

2) Θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι.

3) In der Sammlung des Metaphrasten Symeon.

4) Daß kein Wundermärchen, nichts Uebertriebenes darin vorkommt, nichts, was den einfachen Verhältnissen der Christengemeinden dieser Zeit widerspricht, daß man von dem Crescens darin gar nichts liest, da zu erwarten wäre, daß ein Graeculus, der eine solche Leidensgeschichte gedichtet, von der Voraussetzung ausgehend, daß Crescens dem Justinus den Tod bereitet, ihn zu einer Hauptperson gemacht und viel von ihm gefabelt haben würde.

5) S. oben S. 157.

römischen Reiche verbreiteten Formen des Polytheismus kennen zu lernen. Keine unter allen konnte ihm als eine vernunftgemäße erscheinen, er erkannte, wie hier die Religion zum Dienste der Sünde gebraucht wurde; aber auch die gekünstelten allegorischen Deutungen der alten Mythen, als Symbole einer spekulativen Naturlehre, konnten ihm nicht zusagen, und es schien ihm eine Unehrlichkeit, sich an den Volkskultus anzuschließen, wenn man die allgemeine religiöse Ueberzeugung nicht theile und in der Götterlehre nichts Andres als Symbole der Elemente und Naturkräfte sehe. Die Mysterien, in die er sich einweihen ließ, schienen ihm gleichfalls den Erwartungen, welche sie erregten, nicht zu entsprechen, und die einander widerstreitenden Systeme der Philosophen gaben ihm keine sichere religiöse Ueberzeugung. Der Widerspruch, welchen er oft bei Denen, die sich für Philosophen ausgaben, zwischen dem in ihrer Tracht, in ihren Mienen und in ihren Reden zur Schau getragenen Ernste und der Leichtfertigkeit ihres Wandels wahrnahm, machte ihn mißtrauisch. Als er sich in dieser Stimmung befand, geschah es, daß er zu dem alten Testamente kam, auf welches ihn das, was er von dem hohen Alter dieser Schriften im Verhältnisse zu der hellenischen Religion gehört hatte, aufmerksam machte, wie das bei einem Syrer leicht der Fall seyn konnte. Er selbst sagt von dem Eindrucke, den das Lesen des alten Testaments auf ihn machte: „Diese Schriften fanden Glauben bei mir durch die Einfalt der Ausdrucksweise, das Ungesuchte bei den Redenden, die faßliche Darstellung der Schöpfungsgeschichte, durch das Voraussagen der Zukunft, durch das Heilsame der Gebote, und durch die vorherrschende Lehre von Einem Gott" [1]). Der Eindruck, den das Studium des alten Testaments auf ihn machte, scheint demnach für ihn die Vorbereitung zum Glauben an das Evangelium gewesen zu seyn [2]). Als er in dieser Gemüthsrichtung zu Rom ankam, wurde er dort durch den Justinus, von dem er mit großer Verehrung spricht, zum Christenthume bekehrt.

Nach dem Tode des Letzteren schrieb er seine „Rede an die Heiden", in der er die *φιλοσοφία τῶν βαρβάρων* gegen die Verachtung der Hellenen, welche doch die Keime aller Wissenschaften und Künste ursprünglich von den Barbaren empfangen hätten, vertheidigt. In der Ansicht vom Verhältnisse der grie-

---

1) Tatian hatte also schon früher das Unhaltbare des Polytheismus erkannt und war schon zu der Ueberzeugung gekommen, daß nur eine monotheistische Religion eine wahre seyn könne.

2) Auffallend wäre es dann, daß Tatian nachher gerade ein **antijüdischer** Gnostiker geworden wäre, aber wir bemerkten schon oben, S. 157, daß wir zu dieser Annahme keineswegs berechtigt sind.

chischen Philosophie sowohl als Religion zum Christenthume erkennen wir vielmehr den späteren als den früheren Justinus. Wir bemerkten bereits oben[1]), daß sich schon in dieser Schrift die Keime der spekulativ=ascetischen Denkart zeigen, welche er wahrscheinlich aus Syrien mitgebracht hatte, wie auch die dunkle Schreibart den Syrer erkennen läßt. Zu den Heiden sagt er: „Warum wollt ihr die Staatsreligionen zum Kampfe gegen uns aufwiegeln? Und warum werde ich, wenn ich nicht euren Religionsgesetzen folgen will, als der Gottloseste gehaßt? Der Kaiser gebietet, Abgaben zu entrichten, ich bin bereit, sie zu bezahlen. Der Herr gebietet, zu dienen, ich weiß, wie ich ihm zu dienen habe; denn den Menschen muß man auf menschliche Weise ehren, fürchten aber allein den Gott, der von keinem menschlichen Auge gesehen, von keiner menschlichen Kunst begriffen werden kann. Nur wenn mir diesen zu verläugnen geboten wird, werde ich nicht gehorchen, sondern lieber sterben, um nicht als Lügner und Undankbarer zu erscheinen."

Auf den Tatian folgt Athenagoras, der seine Apologie (*πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*) an den Kaiser Mark Aurel und dessen Sohn Commodus richtete[2]). Von der Person dieses Mannes haben wir keine bestimmte Nachricht. Nur zwei unter den Alten nennen ihn, Methodius und Philippus von Sida, welcher der letzte Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule war, der Einzige, der von der Lebensgeschichte des Athenagoras etwas berichtet[3]), was aber wegen der bekannten Unzuverlässigkeit dieses Schriftstellers, wegen des Widerspruches mit andern zuverlässigen Berichten und der verdächtigen Beschaffenheit, in welcher sein Bruchstück auf uns gekommen ist, durchaus keinen Glauben verdient. Weder was Athenagoras (s. oben) von der zweiten Ehe, noch was er von der Ekstase der als blinde Organe der Würkung des göttlichen Geistes dienenden Propheten sagt, kann beweisen, daß er ein Montanist war; denn wie wir oben bemerkten, sagten hier die Montanisten nichts ganz Neues, sondern sie stellten eine schon vorhandene Denkweise über religiöse und sittliche Gegenstände nur auf die Spitze.

---

1) Seite 157.

2) S. die Abhandlung Mosheims über die Abfassungszeit dieser Apologie in dem ersten Bande seiner Commentationes ad hist. eccles. pertinentes.

3) Herausgegeben von Dodwell Dissertat. in Irenaeum; er berichtet, daß Athenagoras unter dem Hadrian und Antoninus Pius gelebt, diesen Kaisern seine Apologie übergeben, daß er vor dem Clemens Katechet zu Alexandria gewesen sey.

Von diesem Athenagoras haben wir noch eine Schrift zur „Vertheidigung der Auferstehungslehre."

Mit den Apologeten nennen wir einen uns weiter nicht bekannten Hermias, der eine kurze „Spottschrift gegen die heidnischen Philosophen" (διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων) geschrieben hat. Er sucht eine Menge abgeschmackter und einander gegenseitig widersprechender Meinungen der griechischen Philosophen zusammenzustellen, ohne etwas Positives vorzutragen, ein Verfahren, das schwerlich irgend einen Nutzen haben konnte; denn um die Philosophischgebildeten zu überzeugen, wurde mehr erfordert als diese Deklamation, und bei den Ungelehrten bedurfte es einer solchen Verwahrung gegen die Irrthümer der Philosophen, oder einer solchen negativen Vorbereitung für den Glauben an das Evangelium nicht. In diesem Hermias erkennen wir jene von Clemens Alex. eifrig bekämpfte Parthei leidenschaftlich befangener Feinde der griechischen Philosophie, Solche, welche die griechische Philosophie nach jenem jüdischen Märchen von der Mittheilung gefallener Engel ableiteten. Er wird in der Ueberschrift seines Buches ein Philosoph genannt; es kann immer seyn, daß er vor seiner Bekehrung den Philosophenmantel angelegt hatte, und sodann nach seiner Bekehrung von dem Enthusiasmus für die griechische Philosophie zum leidenschaftlichen Hasse gegen dieselbe überging. Es hangt von der Verschiedenheit der Gemüther und der Bekehrungsweise ab, ob der neue christliche Standpunkt in dem früheren Anschließungspunkte das Verwandte aufsuchen, oder vielmehr nur in schroffem Gegensatze mit demselben auftreten wird.

Der Gemeinde in der großen Hauptstadt des östlichen römischen Asiens — einem blühenden Sitze der Literatur — konnte es an wissenschaftlich gebildeten Kirchenlehrern nicht fehlen, und die Berührung mit gebildeten Heiden und mit den Gnostikern, deren Vaterland Syrien war, mußte ihre schriftstellerische Thätigkeit anspornen. Unter dem Kaiser Mark Aurel wurde Theophilus Bischof dieser Gemeinde. Die von einem Heiden Autolykos gegen das Christenthum vorgetragenen Einwendungen bewogen ihn, unter dem Kaiser Commodus ein apologetisches Werk in drei Büchern zu schreiben, welches von einem kenntnißreichen, denkenden Manne zeugt; wir haben schon oben Einiges aus diesem Werke angeführt. Merkwürdig ist es, daß dieser Theophilus, der gegen Marcion und Hermogenes geschrieben, auch Kommentare über die heilige Schrift verfaßt hatte. Wir sehen hier den Keim der exegetischen Richtung der antio=

chenischen Kirche, von der wir noch am Ende dieses Abschnittes reden werden [1]).

Wir haben schon früher bemerkt, wie von den Nachwürkungen des johanneischen Geistes in Kleinasien eine der aufkeimenden Gnosis sich entgegenstellende Richtung ausging, welche das Geschichtliche und Objektive des Christenthums rein zu bewahren und in seiner praktischen Bedeutung es zu erhalten suchte; wir haben aber auch gesehen, wie diese Richtung durch den Gegensatz zum Gnosticismus sich einem sinnlichen jüdischen Elemente mehr hinzugeben verleitet werden konnte. Und durch das gemeinsame christliche und kirchliche Interesse des Kampfes mit dem Gnosticismus wurden hier solche Geisteselemente, unter denen sonst manche bedeutende Verschiedenheit stattfand, mit einander verbunden. So konnten auch Diejenigen, bei denen das Judaistische stärker vorherrschte, in diesem gemeinsamen Gegensatze, welcher alle andere Differenzen übersehen ließ, einen Anschließungspunkt finden, wie ein Justinus, der gewiß von allem Ebionitischen durchaus fern war [2]), doch die an diesen Standpunkt Anstreifenden, wenn sie nur die Heidenchristen als Glaubensbrüder anzuerkennen sich nicht weigerten, weit milder als die Gnostiker beurtheilte. So läßt es sich erklären, wie ein Kirchenlehrer von stark jüdischer Färbung und jüdischer Abkunft, Hegesippus, der unter den Kaisern Hadrianus und Antoninus Pius lebte, von dem der erste Versuch einer Kirchengeschichte herrührt, sich mit der antignostischen kirchlichen Richtung befreunden konnte. Derselbe machte unter dem zuletzt genannten Kaiser, vielleicht um Differenzen zwischen den Gemeinden jüdischen und heidnischen Gebrauchs auszugleichen, oder um sich augenscheinlich von der Uebereinstimmung aller alten Gemeinden in dem Wesentlichen des

---

1) Hieronymus nennt c. 25. de vir. ill. einen Kommentar desselben in evangelium (was das ganze corpus evangeliorum bezeichnen kann) und über die Sprüchwörter, setzt aber hinzu: qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere. Aber in seiner Vorrede zu seinem Kommentar über den Matthäus führt er ganz bestimmt Kommentare des Theophilus an, und in seinem Briefe an die Algasia T. IV. f. 197 führt er, wie es scheint, eine erklärende Harmonie oder Synopsis der Evangelien von ihm an (qui quatuor Evangelistarum in unum opus dicta compingens). Es könnte wohl alles Dies nur Bezeichnung desselben Einen Werkes seyn. Wir haben von demselben nichts mehr (da die lateinischen Bruchstücke unter dem Namen des Theophilus diesem nicht zugehören), wenn nicht die Katenen noch Fragmente finden lassen. Die Probe, welche Hieronymus von seiner Auslegungsmethode giebt, ist fern von dem Geiste der späteren antiochenischen Schule, denn sie zeigt spielendes Allegorisiren, was auch wohl zu der alexandrinischen Bildung, welche sich in dem zuerst angeführten Werke erkennen läßt, passen kann.

2) S. oben S. 37.

Christenthums zu überzeugen, eine Reise nach Rom und hielt sich dort eine Zeitlang auf. Das Resultat seiner Nachforschungen und Sammlungen waren seine fünf Bücher kirchlicher Angelegenheiten (πέντε ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῶν πράξεων). Er mag hier wohl manche unreinen Ueberlieferungen jüdischen Ursprungs aufgenommen und manche Irrthümer einer fleischlichen jüdisch-christlichen Denkart eingemischt haben. Das Bild des Jakobus, der den Namen eines Bruders des Herrn führte, ist von ihm ganz nach ebionitischem Geschmack ausgemalt worden [1]). Aus einer Anführung eines monophysitischen Schriftstellers vom Ende des sechsten Jahrhunderts, des Stephanus Gobarus [2]), könnte man zwar schließen, daß er als eigentlicher Ebionit ein Gegner des Apostels Paulus gewesen sey; denn in dem fünften Buche seiner Kirchengeschichte sagt er nach Anführung der Worte 1 Korinth. 2, 9, „das kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist," — daß dies falsch sey, und daß Diejenigen, welche solches sagten, die heilige Schrift und den Herrn Lügen straften; denn dieser sagte: „Selig sind eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören," Matth. 13, 16 [3]). Wenn man diese Worte Hegesipps auf die angeführte paulinische Stelle bezieht, so scheint daraus zu folgen, daß er diesen Apostel einer falschen Lehre beschuldigte, ihn wohl gar anklagte, er habe unter dem Namen der Schrift etwas angeführt, was sich nicht in derselben finde. Aber dieser Annahme steht die von Hegesippus mit der allgemeinen Kirchenüberlieferung bezeugte Zufriedenheit, seine Verbindung mit der römischen Kirche entgegen. Nach dieser Annahme hätte er ja nothwendig ein Gegner beider seyn müssen.

In der neuesten Zeit ist freilich von manchen kirchenhistorischen Kritikern die Sache umgekehrt worden. Davon ausgehend, daß Hegesippus einem solchen antipaulinischen Ebionitismus zugethan war, glaubt man aus seiner bemerkten Zufriedenheitsbezeugung schließen zu können, daß in dem größeren Theile der Kirche und in der römischen namentlich ein verwandter Geist vorherrschte. Wir meinen aber, daß dies Argument zu viel und also nichts beweist; denn wenn dies Ergebniß ein rechtes wäre, so müßten wir die ganze Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte, wie sie in zuverlässigen Thatsachen vorliegt, auf den Kopf stellen und Umwälzungen, von denen sich nicht die geringste Spur zeigt,

1) Euseb. l. II. c. 23.
2) Bei Photius cod. 235.
3) Μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος κτλ.

annehmen, durch welche erst die allgemeinere Anerkennung der apostolischen Autorität des Paulus herbeigeführt worden wäre. Daß die römische Gemeinde nicht von einem jüdischen Standpunkte ausgegangen ist, glauben wir durch unsre Entwickelung bewiesen zu haben. Was sollen wir sagen von einer Methode wissenschaftlicher Untersuchung, welche auf eine dunkle abgerissene Stelle eine Theorie baut, im Widerstreite mit den aus der Untersuchung der zuverlässigen und ausführlichen Quellen der alten Kirche hervorgehenden sicheren Ergebnissen? Und da Hegesippus[1]) in dem ersten Briefe des Clemens an die Korinther, in welchem das paulinische Element sich nicht verkennen läßt, die reine Lehre zu finden glaubte, so kann er kein solcher Gegner des Paulus gewesen seyn, wie er gewesen seyn müßte, wenn er mit jenen Worten diesen Apostel bestreiten gewollt hätte.

Soviel wir, ohne den Zusammenhang zu kennen, in welchem jene Worte bei dem Hegesippus standen, urtheilen können, mögen wir daher vielmehr vermuthen, daß er dies nicht im Gegensatze gegen Paulus[2]), sondern in seinem heftigen Eifer gegen die Widersacher des fleischlichen Chiliasmus, welche wohl die angeführte paulinische Stelle und ähnliche anwenden konnten, um den sinnlichen Vorstellungen von der zukünftigen Glückseligkeit entgegenzutreten, gesagt haben möchte.

Die Streitigkeiten über die Zeit der Osterfeier[3]) und über das montanistische Prophetenthum gaben neben der Polemik gegen die Gnostiker und der Apologetik gegen die Heiden nachher einen neuen Gegenstand für die schriftstellerische Thätigkeit dieser Kirchenlehrer. Das Verzeichniß der Schriften des Bischofs Melito von Sardes, den wir bereits als den Verfasser einer an den Kaiser Mark Aurel gerichteten Apologie angeführt haben, zeigt, mit welchen Dingen sich die kleinasiatischen Kirchenlehrer damals beschäftigten. Wir finden unter denselben folgende: über den rechten Wandel und über die Propheten, von der Prophezeihung, von der Kirche, von der Offenbarung des Johannes (welche Schriften sich sämmtlich auf den Gegenstand des montanistischen Streites beziehen konnten), der Schlüssel (ἡ κλεῖς) (vielleicht auch sich darauf beziehend, von dem Schlüssel der Kirche in Hinsicht der Pönitenzstreitigkeiten; es kann allerdings auch vom Schlüssel der Bibelerklärung, der Apokalypse oder des alten Testa-

1) Euseb. l. IV. c. 22.

2) Es fragt sich ja auch, woher er diese Worte genommen hat, wie es ja selbst streitig ist, woher Paulus dies Citat entlehnt habe.

3) S. Bd. I. Seite 382.

ments namentlich verstanden werden), eine Abhandlung über den Sonntag (vielleicht in Beziehung auf die Streitigkeiten zwischen Juden= und Heidenchristen über die Sabbaths= oder Sonntagsfeier), von der Körperlichkeit Gottes [1]), Vertheidigung jener sinnlichen antignostischen Auffassung. Auf die Polemik gegen den Gnosticismus konnte sich auch der Inhalt folgender Schriften beziehen: von der Natur des Menschen, von der Schöpfung, der Seele oder vom Körper oder vom Geiste, von der Geburt Christi, von der Wahrheit, vom Glauben, von den Sinnen des gläubigen Gehorsams [2]). Die wichtigen, in das Leben der Kirche dieser Zeit so sehr eingreifenden Gegenstände lassen uns den Verlust dieser Schriften desto mehr bedauern [3]).

Ein Zeitgenosse Melito's war der schon oben genannte Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien; seine Schriften, obgleich nicht so zahlreich, beschäftigten sich mit manchen ähnlichen Gegenständen [4]).

Aus der Schule jener kleinasiatischen Kirchenlehrer ging Irenäus hervor, welcher, nach dem Märtyrertode des Pothinus, Bischof der Gemeinde zu Lyon und Vienne wurde [5]). Er erinnerte sich noch in seinem hohen Alter, was er in seiner Jugend aus dem Munde des alten Polykarpus von dem Leben und der Lehre Christi und der Apostel vernommen hatte. In einem, an einen Irrlehrer Florinus, mit dem er in seiner Jugend bei dem Polykarpus zusammen gewesen war, gerichteten Schreiben sagt er: „Diese Lehren haben dir die Aeltesten, die uns vorangegangen sind, die auch mit den Aposteln umgingen, nicht überliefert; denn als ich noch Knabe war, sah ich dich in Kleinasien bei dem Polykarp; denn ich führe das, was damals geschah, mehr

---

1) Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, diese Worte könnten zwar verstanden werden: von dem im Körper erschienenen Gott, also von der Menschwerdung Gottes; aber die Vergleichung mit der Nachricht des glaubwürdigen Origenes von dem Inhalte dieses Buches (fragment. commentar. in Genes. Vol. II. opp. fol. 25) nöthigt zu der gegebenen Erklärung.

2) Das Verzeichniß der Schriften bei Euseb. l. IV. c. 26.

3) Vergl. darüber die gelehrte und gründliche Abhandlung meines werthen Kollegen und Freundes, Prof. Piper, in den Studien und Kritiken, J. 1838, 1stes Heft.

4) Wenn man in den Katenen, besonders der zu Leipzig 1772 herausgegebenen Katene des Nicephorus über den Oktateuchus, die diesem Apollinaris zugehörenden Bruchstücke von denen, welche dem Apollinaris von Laodicea zugehören, gehörig sonderte, und die Bruchstücke bei Eusebius und in dem Chronicon Paschale Alexandrinum damit vergliche, ließe sich eine bestimmtere Charakteristik dieses Kirchenlehrers geben. Ein würdiger Gegenstand für die Monographie eines beginnenden Forschers.

5) S. Bd. I. Seite 107.

als was jetzt geschieht, im Gedächtniß; was wir in der Kindheit vernommen haben, wächst mit der Seele und wird eins mit ihr, so daß ich den Ort beschreiben kann, an welchem der selige Polykarp saß und sprach, sein Ein- und Ausgehen, seine Lebensweise und seine Körpergestalt, die Vorträge, welche er an die Gemeinde hielt, wie er von seinem Umgange mit dem Johannes und mit den Uebrigen, welche den Herrn gesehen hatten, erzählte; wie er ihre Reden berichtete, was er von ihnen über den Herrn, dessen Wunder und dessen Lehre vernommen hatte. Da er Alles von den Augenzeugen seines Lebens empfangen hatte, erzählte er es übereinstimmend mit der Schrift. Dies hörte ich auch damals vermöge der mir widerfahrenen Gnade Gottes eifrig an, und schrieb es nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen nieder, und stets bringe ich es mir durch die Gnade Gottes wieder in frische Erinnerung. Und ich kann vor Gott bezeugen, daß wenn der selige und apostolische Presbyter Solches gehört hätte, so würde er aufgeschrieen, sich die Ohren verstopft, und nach seiner Gewohnheit gesagt haben: „„o mein guter Gott, auf welche Zeiten hast du mich bewahrt, daß ich das aushalten muß!““ und er würde von dem Orte, wo er sitzend oder stehend solche Reden gehört hätte, hinweggeflohen seyn“ [1]). Der Geist des Polykarpus, der sich hier ausspricht, ging auf den Irenäus über. Von seiner eigenthümlichen praktischen Geistesrichtung in der Auffassung und Behandlungsweise der Glaubenslehre, von seinem Eifer für das wesentlich Christliche und seiner Mäßigung und Geistesfreiheit bei Streitigkeiten über unwesentliche äußerliche Dinge, seiner vermittelnden Stellung im Verhältnisse zu dem Montanismus, haben wir schon oben gesprochen. Mit dem Montanismus stimmt das Bild des Mannes, wie es sich in seinen Schriften darlegt, durchaus nicht überein. Wäre er eifriger Montanist gewesen, so würde er, wo er ein Lieblingsthema dieser Richtung berührte, schwerlich haben unterlassen können, sich auch auf die durch den Paraklet ertheilten neuen Aufschlüsse zu berufen; er beruft sich aber immer nur auf die Schrift oder die Ueberlieferungen jener kleinasiatischen Aeltesten. Man kann zwar durchaus nicht annehmen, daß, wo er [2]) von der Verdammung der falschen Propheten redet, er darunter die montanistischen meine, denn dazu war er höchst wahrscheinlich zu günstig gegen die Montanisten gestimmt; aber als eifriger Montanist würde er schwerlich, hier, wo er einmal alles Verdammliche zusammenrechnet, haben

1) Euseb. l. V. c. 20.
2) Lib. IV. c. 33. §. 6.

unterlassen können, mit den falschen Propheten auch die Gegner der wahren Propheten zu erwähnen. Statt dessen folgt aber eine Stelle, welche vielmehr die friedliebende, allem Separatistischen und Schismatischen abgeneigte kirchliche Gesinnung des Irenäus zu erkennen giebt:[1] „Der Herr wird auch Diejenigen richten, welche Spaltungen erregen, welche von der Liebe Gottes leer sind und ihren eigenen Vortheil suchen, aber nicht die Einheit der Kirche, welche aus kleinen und geringfügigen Ursachen den großen und herrlichen Leib Christi zerschneiden, und, so viel an ihnen ist, vernichten, die in Wahrheit Mücken durchseihen und ein Kameel verschlucken. Sie können aber kein so großes Gut stiften, als der Schaden der Spaltung ist.“

Ein montanistisches Gepräge könnte man nur in den Worten finden, in welchen Irenäus jene ultra=antimontanistische Richtung der oben[2]) erwähnten Widersacher des johanneischen Evangeliums bekämpft. Wenn er hier gegen Diejenigen, welche die prophetischen Geistesgaben in der Kirche nicht anerkennen wollten, in Allem, was sich für Prophetisches ausgab, nur Eingebung der Schwärmerei oder des bösen Geistes sahen, so heftig redet, daß er sie einer nie zu vergebenden Sünde wider den heiligen Geist beschuldigt: so sticht dies freilich gegen die Mäßigung, welche er sonst, außer wo er es mit den Gnostikern zu thun hat, zu erkennen giebt, sehr ab. Aber es erhellt daraus nur, welche Bedeutung die außergewöhnlichen Erscheinungen der christlichen Begeisterung, als Merkmale der fortdauernden Beseelung der Kirche durch den heiligen Geist, für ihn hatten, was auch durch manche Aeußerungen in seinen Schriften bestätigt wird. Und es liegt darin noch kein wesentliches Merkmal des Montanismus, denn auch in dieser Hinsicht stellt derselbe, wie aus dem früher Bemerkten hervorgeht, nur den Gipfelpunkt einer längst vorhandenen religiösen Geistesrichtung dar. Auch wenn Irenäus Gewicht darauf legt, daß über Frauen wie Männer der prophetische Geist ausgegossen sey, und wenn er sogar angenommen und dies mit 1 Korinth. 11, 4. 5 belegen zu können geglaubt hätte, daß der prophetische Beruf, von der allgemeinen Regel eine Ausnahme machend, Weiber in den Gemeindeversammlungen zu reden berechtige, würde dies noch nicht von einem nothwendigen Zusammenhange mit dem Montanismus zeugen. Aber er sagt zugleich von seinen Geg=

---

1) Auch aus der Art, wie Tertullian adv. Valentinian. c. 5 den Irenäus nennt, läßt sich schließen, daß er kein entschiedener Montanist war, denn er würde ihn sonst, wie den gleich nachfolgenden Proklus, „noster“ genannt haben.

2) S. oben S. 247 und 393.

nern, daß sie die Geistesgabe zunichte machten, welche nach dem Wohlgefallen des Vaters in den letzten Zeiten über das Menschengeschlecht ausgegossen worden [1]). Und es fragt sich nun, ob er hier die mit der Erscheinung des Christenthums verbundene oder die eine besondere neue Epoche in dem Entwickelungsgange der Kirche begründende Ausgießung des heiligen Geistes meinte. Ist das Letztere der Fall, so würde er also den Beruf der neuen Propheten anerkannt, aber dabei eine Spaltung zwischen den sich denselben anschließenden Gemeinden und der übrigen Kirche zu verhindern gesucht haben.

Das Hauptwerk des Irenäus, welches größtentheils nur in der alten buchstäblichen lateinischen Uebersetzung mit manchen bedeutenden Bruchstücken der griechischen Urschrift auf uns gekommen, ist seine „Widerlegung der gnostischen Systeme" in fünf Büchern, welches Werk uns das anschaulichste Bild von seinem Geiste gewährt.

Viele seiner Schriften aber kennen wir nur dem Namen nach. Er selbst citirt eine Schrift, in welcher er von einem Gegenstande gehandelt hatte, welcher der Geistesrichtung dieser Kirchenlehrer ferner zu liegen scheint, „von dem Eigenthümlichen des paulinischen Styls," den bei ihm häufig vorkommenden Hyperbaten [2]). Vermuthlich handelte die Schrift nicht besonders von der eigenthümlichen Ausdrucksweise dieses Apostels, sondern gelegentlich mochte Irenäus, indem er die Willkühr der gnostischen Exegese bekämpfte, diesen Gegenstand berühren. Er leitet dieses Eigenthümliche des paulinischen Styls von dem gewaltigen Gedankendrange seines feurigen Geistes ab [3]). Eine Bemerkung, welche für die Entwickelung des Inspirationsbegriffs wichtig ist; denn es liegt ja eine Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen hier zu Grunde, das Bewußtseyn davon, daß nicht Alles gleichmäßig von der Würkung des heiligen Geistes abzuleiten, sondern auch die durch die menschliche Eigenthümlichkeit und Selbstthätigkeit bedingte Form dabei zu berücksichtigen sey. Eine solche Auffassung des Inspirationsbegriffs, nach welcher die Beseelung durch den heiligen Geist die naturgemäße psychologische Entwickelung nicht ausschließt, sondern vielmehr ihr die Form giebt, in der sie würksam ist, läßt sich als das zum Grunde Lie-

1) Ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus.

2) Lib. III. c. 7: Quemadmodum de multis et alibi ostendimus hyperbatis eum utentem.

3) Propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum, qui in ipso est, spiritus.

gende auch in manchen Aeußerungen Tertullians bemerken, wie wenn er voraussetzt, daß der Apostel Paulus nicht immer dieselbe Methode seiner apostolischen Würksamkeit befolgte, eine fortschreitende Entwickelung des christlichen Geistes bei ihm annimmt, daß er zuerst, als das Gnadenleben in ihm begann, schroffer gewesen, nachher milder geworden sey, zuerst nach Art der Neophyten den Gegensatz mit seinem früheren Standpunkte stärker ausgesprochen, nachher denselben mäßigen, Allen Alles zu werden, gelernt habe [1]). Es kommen hier nämlich bei diesen Kirchenlehrern zwei entgegengesetzte Elemente zusammen, der von den Juden überkommene und auf das Prophetische im alten Testamente besonders angewandte schroff supernaturalistische Inspirationsbegriff, welcher einen gänzlich leidentlichen Zustand der Seele voraussetzte, und die nach der Analogie des christlichen Bewußtseyns aus der Betrachtung der apostolischen Schriften in ihrer Eigenthümlichkeit sich bildende Auffassung, welche freilich nur in einzelnen gelegentlichen Bemerkungen hervortrat und nicht zu einer systematischen Durchbildung gelangte. Wir müssen dabei noch bemerken, daß, indem der Montanismus jenen ersten Begriff besonders hervorhob, denselben aber nur auf die eigentlich prophetischen Zustände anwandte, er eben dadurch veranlaßte, von diesem Gipfelpunkte des Ekstatischen niedere Stufen des von dem göttlichen Geiste erfüllten Bewußtseyns zu unterscheiden, solche, in welchen die menschliche Selbstthätigkeit als eine von jenem Geiste beseelte würksam sey [2]).

Von den bei den Alten genannten Schriften des Irenäus erwähnen wir nur noch zwei Briefe, welche nach ihrem Zwecke historische Wichtigkeit haben, da Spaltungen in der römischen Gemeinde durch dieselben beigelegt werden sollten. Der Eine gerichtet an einen Blastus, welcher vermuthlich Presbyter der römischen Gemeinde war. Die Nachricht in den Zusätzen zu Tertullians Präscriptionen könnte wohl ihre Richtigkeit haben: daß Blastus als Anhänger des kleinasiatischen Gebrauchs in Hinsicht der Zeit der Osterfeier eine Spaltung in der römischen Gemeinde veranlaßt hatte. Dies paßt ganz für die Zeit des römischen

1) Paulus adhuc in gratia rudis, ferventer, ut adhuc neophytus adversus Judaismum, postmodum et ipse usu omnibus omnia futurus, ut omnes lucraretur. c. Marcion. lib. I. c. 20.

2) So unterscheidet Tertullian, was Paulus 1 Korinth. 7 von dem allgemeinen christlichen Standpunkte aus als menschlichen Rath und was er als Offenbarung des göttlichen Geistes vorgetragen habe: Cum ergo, qui se fidelem dixerat, adjecit postea, spiritum Dei se habere, quod nemo dubitaret etiam de fideli, idcirco id dixit, ut sibi apostoli fastigium redderet. Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent, in operibus prophetiae et efficacia virtutum documentisque linguarum, non ex parte, quod caeteri. Exhortat. castitatis c. 5.

Bischofs Victor; vielleicht, daß er auch noch manches andere Judaisirende damit verband.

Der andere Brief war an einen Presbyter **Florinus** gerichtet, mit welchem Irenäus in früher Jugend bei dem alten Polykarpus zusammen gelebt hatte, und der, wie es scheint, den Monarchianismus, oder die Lehre von dem Einen Schöpfer alles Daseyns, so auf die Spitze getrieben hatte, daß er Gott auch zum Urheber des Bösen machte [1]).

Als ein Schüler des Irenäus wird von Photius [2]) **Hippolytus** genannt, der unter den Kirchenschriftstellern in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts einen bedeutenden Platz einnahm, von dessen Werken uns aber leider nur sehr Weniges geblieben ist. Zwar kann das Zeugniß des Photius an und für sich die Nachricht, daß er ein Schüler des Irenäus gewesen, nicht hinreichend beglaubigen; da aber, wie aus seiner Anführung erhellt, Aeußerungen des Hippolytus selbst über sein Verhältniß zu dem Irenäus vor seinen Augen lagen, da in der theologischen Geistesrichtung desselben, soweit wir diese aus den Bruchstücken und Titeln seiner Schriften kennen (insofern diese auf den Inhalt derselben und die

1) Aus dem Titel des Buches, wie ihn Eusebius l. V. c. 26 anführt, läßt sich das Eigenthümliche der Meinungen des Florinus schwer herausfinden. Der Titel nämlich: *Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*. Den ersten Theil dieses Titels könnte man wohl so verstehen, daß Florin als gnostischer Dualist die Lehre von der *μοναρχία* geläugnet hätte; aber dazu paßt der zweite Theil nicht, denn dieser kann sich nicht **darauf** beziehen, daß Florin ein absolut böses Princip oder einen Demiurgos als Urheber einer mangelhaften Weltordnung angenommen hätte, in diesem Falle hätte es heißen müssen: *Περὶ τοῦ μὴ εἶναι θεὸν τὸν ποιητὴν κακῶν*. Es kann demnach nicht anders verstanden werden, als daß Irenäus zeigen wollte, wie man die *μοναρχία* behaupten müsse, ohne doch die *μία ἀρχή* zur *ἀρχὴ τῶν κακῶν* zu machen, und daß also Florin Gott zum Urheber des Bösen gemacht hatte, sey es nun nach einer absoluten Prädestinationslehre, die manche ungebildete Christen aus zu buchstäblich verstandenen Stellen des alten Testaments sich bildeten, (nach Origenes Philocal. c. 1. f. 17: *Τοιαῦτα ὑπολαμβάνοντες περὶ τοῦ θεοῦ, ὁποῖα οὐδὲ περὶ τοῦ ὠμοτάτου καὶ ἀδικωτάτου ἀνθρώπου*) oder daß er Gott zum Schöpfer eines absolut bösen Wesens, sey es eines bewußten oder eines bewußtlosen (einer *ὕλη*), machte. Ferner, wenn Florin bloß eine von den gewöhnlichen gnostischen Lehren über den Ursprung des Bösen gehabt hätte, so würde Irenäus auch nicht gesagt haben, daß selbst noch kein Häretiker gewagt habe, Solches vorzubringen. Und auch wenn Eusebius sagt, daß Florin nachher von den valentinianischen Lehren sich habe fortreißen lassen, und Irenäus dadurch bewogen worden, sein Buch *περὶ ὀγδοάδος* gegen ihn zu schreiben (s. oben bei den gnostischen Systemen), so scheint ja daraus hervorzugehen, daß die frühere Lehre Florins **keine gnostische** war. Es ließe sich nun denken, daß, da Florin das Unhaltbare einer Theorie erkannte, welche die Ursache des Bösen in Gott setzte, er in das andere Extrem verfiel, ein selbstständiges Princip des Bösen außerhalb Gottes zu setzen.

2) Cod. 121.

Tendenz seiner schriftstellerischen Thätigkeit schließen lassen), nichts sich findet, was dieser Annahme widerstreitet, vielmehr Manches, was ihr günstig ist, so können wir diese Nachricht wohl gelten lassen.

Hippolytus war Bischof. Da aber weder Eusebius noch Hieronymus die Stadt anzugeben wußte, in der er Bischof war, so können wir nichts Bestimmtes darüber sagen, und es können weder die späteren Nachrichten, welche sein Bisthum nach Arabien [1]), noch die anderen, welche dasselbe in die Nähe von Rom setzen [2]), in Erwägung kommen. Allerdings spricht Manches dafür, daß er im Orient, Manches hingegen dafür, daß er im Occident seinen Würkungskreis hatte. Es ließe sich wohl beides durch Unterscheidung der verschiedenen Zeiten mit einander vereinigen, und eben dies, daß er zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Gegenden seinen Würkungskreis hatte, könnte auch die Unbestimmtheit der alten Nachrichten veranlaßt haben.

Das vollständige Verzeichniß seiner Schriften erhält man, wenn man die Angaben bei Eusebius und Hieronymus, die Anzeige seiner Werke, welche sich bei seiner im J. 1551 bei Rom auf dem Wege nach Tivoli ausgegrabenen marmornen Bildsäule findet [3]), die Nachrichten des Photius und den Katalog des nestorianischen Schriftstellers aus dem dreizehnten Jahrhundert, Ebedjesu [4]), vergleicht. Wir sehen daraus, daß er verschiedenartige exegetische, dogmatische, dogmatisch-polemische, chronologische Schriften und Homilien geschrieben hat.

Wir erwähnen nur die ihrem Gegenstande nach historisch merkwürdigen unter seinen Schriften. In Rücksicht der exegetischen deutet Hieronymus an, daß er mit dem Beispiele ausführlicher Schriftauslegungen dem Origenes vorangegangen sey, und daß dessen Freund Ambrosius (s. unten) diesen aufgefordert habe, demselben nachzufolgen. Er muß auch irgendwo, sey es zu Alexandria oder in Palästina oder Arabien, mit dem Origenes zusammengekommen seyn, da Hieronymus eine Homilie des Hippolytus zum

---

1) Nach der Vermuthung Einiger Portus Romanus, Aden in Arabien, zu welcher Sage vielleicht bloß die mißverstandene Stelle des Eusebius l. VI. c. 20 Veranlassung gegeben hat.

2) Portus Romanus, Ostia.

3) Wo er auf seinem Bischofsstuhl der καθέδρα oder dem θρόνος sitzend dargestellt ist, unter ihm der von ihm verfertigte sechszehnjährige Ostercyklus, κανὼν ἑκκαιδεκαετήρινος, über welchen man eine genauere Untersuchung findet in dem zweiten Bande von Idelers Handbuch der Chronologie, S. 214. u. d. f. Das Monument selbst abgedruckt in dem ersten Bande von Fabricius Ausgabe der Werke des Hippolytus.

4) Bei Assemani Bibliotheca orientalis T. III, P. I.

Preise des Heilandes anführt, welche er in Gegenwart des Origenes gesprochen hatte [1]). Seine Exegese war, nach den wenigen Bruchstücken zu urtheilen, eine allegorisirende.

In dem Verzeichnisse seiner Schriften bei jenem alten Denkmale kommt ein Werk vor: „Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως." Es kann dies schwerlich ein Kommentar über diese beiden biblischen Bücher seyn, wenngleich Hieronymus einen Kommentar des Hippolytus über die Apokalypse anzuführen scheint, sondern es zeigt dieser Titel vielmehr eine Vertheidigungsschrift derselben an. Dies stimmt auch überein mit dem Titel, welchen Ebedjesu diesem Werke gibt. Man müßte dann an eine Vertheidigung der Aechtheit dieser biblischen Bücher denken und an eine Rechtfertigung derselben gegen die Einwürfe der Aloger. Wenn hier Hippolytus als Gegner der Ultraantimontanisten erscheint, so stimmt dies auch damit zusammen, daß er ein Werk über die Charismata geschrieben hatte [2]). Hierbei könnte noch berücksichtigt werden, daß von dem Stephanus Gobarus bei Photius a. a. O. die Urtheile des Hippolytus und des Gregorius von Nyssa über die Montanisten einander entgegengesetzt werden, woraus zu schließen ist, daß jener zu den Vertheidigern der Montanisten gehörte. Ob hier auch die κεφάλαια πρὸς Γάϊον, welche Ebedjesu ihm zuschreibt, mit in Anschlag zu bringen sind (wenn nämlich dieser Cajus der heftige Gegner des Montanismus seyn sollte), läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen.

Man führt von dem Hippolytus ein Werk gegen zwei und dreißig Häresieen an, welches (dem Photius zufolge) mit der Häresie des Noetus schloß. Er erklärte, wie Photius anführt, daß er in diesem Werke den Inhalt einer Reihe von Predigten des Irenäus gegen diese Irrlehrer benutzte [3]). Die uns erhaltene Schrift desselben gegen den Noet, welche wahrscheinlich den Beschluß dieses Werkes ausmachte, haben wir schon oben angeführt.

Wir haben noch von ihm eine unbedeutende Schrift: „Von dem Antichrist," die auch Photius kannte. Derselbe citirt von ihm einen Kommentar über den Daniel, aus welchem er das Merkwürdige anführt [4]), daß er das Ende der Welt auf fünfhundert

---

1) Es würde für die Geschichte des Epiphanien- und Weihnachtsfestes vielleicht lehrreich seyn, wenn uns diese Homilie geblieben wäre.

2) Es läßt sich nicht ganz sicher bestimmen, ob dies Werk den Titel führte: Ἀποστολικὴ παράδοσις περὶ χαρισμάτων, oder ob das Werk über die Charismata und die Darstellung der apostolischen Ueberlieferung zwei verschiedene waren.

3) Die Worte des Photius: Ταύτας (τὰς αἱρέσεις) δὲ φησὶν ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου· ὧν καὶ σύνοψιν ὁ Ἱππόλυτος ποιούμενος τόδε τὸ βιβλίον φησὶ συντεταχέναι.

4) Cod. 202.

Jahre nach Christi Geburt setzte. Darin, daß er diesen Zeitraum später setzte, als man es sich in der ersten Kirche vorzustellen gewohnt war, erkennt man die Folgen des Friedens, welchen die Kirche damals, unter dem Alexander Severus, genoß.

In dem Verzeichnisse der Schriften des Hippolytus auf jenem Denkmale kommt ein προτρεπτικὸν πρὸς Σεβήρειαν vor. Es ist kaum daran zu zweifeln, daß dieses dieselbe Schrift sey, aus welcher Theodoret in seinem ἐρανιστής mehrere Stellen anführt unter dem Titel eines Briefes an eine Königin oder Kaiserin (πρὸς βασιλίδα), welche Stellen Fabricius in seiner Ausgabe des Hippolytus gesammelt hat. Der Inhalt derselben entspricht dem Titel, den die Schrift auf dem Denkmale führte: es ist eine Erörterung der christlichen Glaubenslehre, zum Besten einer Heidin. Jene Severina muß also eine Königin oder Kaiserin gewesen seyn. Aber der Name Severina kann schwerlich ganz richtig seyn, es muß Severa heißen, und ist höchst wahrscheinlich an die Severa, welche Gattin des Kaisers Philippus Arabs war[1]), zu denken.

Einen ganz eigenthümlichen Charakter erhielt die theologische Entwickelung der nordafrikanischen Kirche, deren theologischer Geist sich von Tertullianus bis zu Augustinus immer vester gestaltete, und durch Augustinus nachher auf die ganze abendländische Kirche den größten Einfluß erhielt.

Tertullian ist besonders wichtig, zugleich als der erste Repräsentant der theologischen Geistesrichtung in der nordafrikanischen Kirche und als Repräsentant der montanistischen Denkart. Er war ein Mann von feurigem, tiefem Geiste, warmem und tiefem Gemüthe, geneigt, sich dem Gegenstande seiner Liebe mit ganzer Seele und Kraft hinzugeben, und alles diesem Fremdartige schroff abzustoßen. Er hatte vielfache verschiedenartige Kenntnisse, die aber unorganisch, ohne wissenschaftliche Ordnung in seinem Geiste zusammenkamen. Sein Tiefsinn war nicht mit logischer Klarheit und Besonnenheit verbunden; eine, in sinnlichen Bildern sich bewegende, heiße, regellose Einbildungskraft beherrschte ihn. Seine feurige und schroffe Gemüthsart und seine frühere Bildung als Advokat oder Rhetor trieben ihn leicht, besonders in der Polemik, zu rhetorischen Uebertreibungen. Wenn er eine Sache, von deren Wahrheit er überzeugt war, vertheidigt, sieht man oft in ihm den Advokaten, der nur alle Gründe zusammensucht, durch die er seiner Sache helfen kann, wahre Gründe und durch blendenden Schein täuschende Sophismen; sein reicher Witz selbst führte ihn dann zuweilen von

---

1) S. Bd. I. S. 160.

dem einfachen Wahrheitssinne ab. Was dem christlichen Geschichtsbetrachter diesen Mann zu einer besonders wichtigen Erscheinung machen muß, ist dies, daß das Christenthum die Seele seines Lebens und seines Denkens ist, daß sich aus dem Christenthume eine ganz neue reiche innere Welt ihm entwickelt: aber dieser neue Sauerteig des Christenthums mußte seine feurige, kräftige und dabei rohe Natur erst ganz durchdringen und verklären; der neue Wein im alten Schlauche. Tertullian hatte oft im Gefühl und in der Anschauung mehr, als er aussprechen konnte, dem überschwenglichen Geiste fehlte die angemessene Form. Mitten in dem Strome der Gefühle und Ideen, von denen er fortgerissen wurde, mußte er sich für den neuen geistigen Stoff erst eine Sprache schaffen — und zwar aus dem rohen punischen Latein, — ohne daß ihm eine logisch-grammatische Bildung dabei zu Hülfe kam. Daher das oft Schwierige, Dunkle, aber auch das Originelle, Anregende in seiner Darstellungsweise. Daher dieser große Kirchenlehrer, der große Gaben mit großen Fehlern verbindet, so oft verkannt worden ist von Denen, welche mit dem Geiste in der unbeholfenen Form sich nicht befreunden konnten.

Quintus Septimius Florens Tertullianus wurde geboren in den späteren Zeiten des zweiten Jahrhunderts, wahrscheinlich zu Karthago, der Sohn eines Centurio im Dienste des Proconsuls zu Karthago. Er war zuerst Advokat oder doch Rhetor, und trat erst in männlichen Jahren zum Christenthume über; er erhielt dann, wenn die Nachricht des Hieronymus richtig ist, das Amt eines Presbyters. Es fragt sich aber, ob zu Rom oder zu Karthago. Das Letztere ist das an und für sich Wahrscheinlichste, da er in verschiedenen, zu verschiedener Zeit abgefaßten Schriften als ein zu Karthago Ansässiger redet, wenngleich die Berichte des Eusebius und des Hieronymus für die andere Annahme sprechen könnten[1]). Der Uebertritt Tertullians zum

1) Die Worte des Eusebius l, II, c. 2: τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν, sagen nicht geradezu, daß er als Christ in der römischen Kirche einen bedeutenden Platz einnahm, sondern können nach dem Zusammenhange auch recht gut heißen, daß er vor seinem Uebertritte zum Christenthume als Jurisconsultus in Rom besonderes Ansehn hatte (denn die willkührliche Uebersetzung des Rufinus: „inter nostros scriptores admodum clarus," muß auf jeden Fall verworfen werden); aber man könnte denn freilich doch schließen: wenn Tertullian als Heide zu Rom lebte, und dort in so großem Ansehn stand, so ist es auch wahrscheinlich, daß er dort zuerst ein geistliches Amt bekleidete. Hieronymus sagt, daß er durch den Neid und die Beleidigungen der römischen Geistlichkeit bewogen worden sey, zum Montanismus überzutreten. Aber solche Erzählungen, mit denen sich die alten Kirchenlehrer herumtrieben, sind immer sehr verdächtig, weil man gar zu sehr geneigt war, den Abfall von der katholischen Kirche zu den Häretikern überall von äußerlichen Ursachen abzuleiten — und Hieronymus insbesondere

Montanismus läßt sich aus der Verwandtschaft desselben mit seiner ursprünglichen Geistes= und Gemüthsrichtung genugsam erklären.

Seine Schriften beziehen sich auf die vielseitigsten Gegenstände der christlichen Lehre und des christlichen Lebens, und wichtig ist es hier besonders, diejenigen unter denselben, welche ein montanistisches Gepräge an sich tragen, von denen, welche keine Spur des Montanismus zeigen, zu unterscheiden[1]).

Schwierig ist die Entscheidung der Frage, ob Tertullian immer in derselben Verbindung mit der montanistischen Parthei blieb, oder ob er sich späterhin wieder mehr zur katholischen Kirche hinneigte

---

war, obgleich er in der römischen Kirche die cathedra Petri verehrte, doch geneigt, den römischen Geistlichen, welche ihm während seines Aufenthaltes in Rom, besonders nach dem Tode des Damasus, so vielen Verdruß gemacht, Böses nachzusagen, und sie insbesondere des Neides gegen große Talente zu beschuldigen.

1) Eine ausführlichere Erörterung dieses Gegenstandes habe ich in meiner Monographie über den Tertullianus gegeben. Ich will hier nur Einiges in Beziehung auf die von dem Herrn Dr. von Cölln gegen meine Behauptungen gemachten Einwendungen hinzufügen. Die Stelle von den Fasten und Einhaltungen kann durchaus nicht als Zeugniß von dem Montanismus des Verfassers angesehen werden; denn eine freiwillige ἄσκησις fand ja bei Vielen statt, die keine Montanisten waren (s. oben). Das „jejunia conjungere" könnte sogar, obgleich nicht nothwendig, von einer nicht montanistischen superpositio (Fortsetzung der Fasten vom Freitag auf den Sonnabend, an dem kein Montanist fastete) verstanden werden. Und es bleibt dabei, daß die ganze Art, wie hier von dem Bußwesen gesprochen wird, der ganze Geist der Milde, der hier weht, nicht montanistisch ist. — Was das Werk von den Präscriptionen betrifft, so finde ich auch in Rücksicht dessen mich nicht veranlaßt, meine Meinung von dem nicht montanistischen Ursprunge derselben zu verändern. Die Worte „alius libellus hunc gradum sustinebit" (c. Marc. l. I. c. 2) konnte Tertullian von einer schon geschriebenen Schrift gebrauchen, gleichviel, ob einer eigenen oder fremden, indem er sie als Verfechterin personificirt darstellte. Daraus, daß er in dem Glaubenssymbole (c. 13) die Lehre von der Schöpfung aus Nichts besonders hervorhebt, folgt keineswegs, daß er schon mit dem Hermogenes einen Kampf zu bestehen gehabt; denn auch in der Polemik gegen die Gnostiker mußte diese Bestimmung hervorgehoben werden, und die Verbindung, in welcher diese Worte dort stehen, spricht vielmehr dafür, daß er an die Gnostiker, als daß er an den Hermogenes dabei dachte. Uebrigens ist es aus c. 30 allerdings gewiß, daß, als Tertullian dies Buch schrieb, Hermogenes schon mit seinen eigenthümlichen Behauptungen aufgetreten war; aber es läßt sich gar nicht beweisen, daß nicht Hermogenes schon lange Zeit, bevor Tertullian sein Buch gegen ihn schrieb, seine Meinungen vorgetragen haben konnte. Aus der Art, wie Tertullian in den Präscriptionen ihn nur so beiläufig nennt, könnte die Vermuthung gezogen werden, daß er ihm damals noch keine so wichtige Person war, daß erst das noch hinzukommende montanistische Interesse ihn später bewog, sich in eine ausführlichere Bekämpfung der Lehren des Hermogenes einzulassen. Die Art, wie er von der Emanation des Logos spricht, kann nicht montanistisch heißen, denn nach derselben Vorstellungsweise spricht er in dem anerkannt nicht montanistischen Apologeticus c. 21. Und über die Stelle in dem Buche de patientia c. 1 vergleiche oben S. 366.

und einen Mittelweg zwischen beiden Partheien zu bilden suchte. Die Berichte des Augustinus [1]) und des Prädestinatus [2]), so wie die Nachricht des Letzteren [3]) von einem montanistischen Werke Tertullians, in welchem er die Zahl der Streitpunkte zwischen beiden Partheien zu verringern gesucht, sprechen wohl für das Zweite — und nach dieser Annahme könnte manche gemäßigt montanistische, oder an den Montanismus anstreifende Schrift Tertullians eine andere Zeitbestimmung erhalten. Aber diese Nachrichten sind doch nicht hinlänglich glaubwürdig. Von der Gemüthsart Tertullians läßt es sich wohl denken, daß er bei seiner Denkweise, wie sie sich einmal gebildet, verharren und in dem Gegensatze sich immer mehr verhärten konnte. Die besondere Sekte der Tertullianisten, welche sich im fünften Jahrhundert zu Karthago finden läßt, ist kein Beweis für jene Annahme; denn es ist möglich, daß jene Sekte, an den eigenthümlichen Meinungen Tertullians vesthaltend, sich erst später, da sie von der Mittheilung mit den montanistischen Gemeinden in Asien getrennt war, gebildet hätte.

Das Studium der Schriften Tertullians hatte offenbar besonderen Einfluß auf die dogmatische Entwickelung des Cyprianus. Hieronymus erzählt nach einer Ueberlieferung, welche von einem Sekretär des Cyprianus herrühren sollte, daß dieser täglich etwas aus Tertullians Schriften las und ihn schlechthin den Lehrer zu nennen pflegte [4]).

Von dem Charakter, der Würksamkeit und den wichtigsten Schriften Cyprians haben wir schon an verschiedenen Stellen Hinlängliches gesagt. Wir erwähnen nur noch eine merkwürdige Schrift Cyprians, seine drei Bücher der testimonia, eine Sammlung der wichtigsten Bibelstellen, zum Beweise, daß Jesus der im alten Testamente verheißene Messias sey, und zur Grundlegung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Die Sammlung ist für einen Quirinus bestimmt, welcher den Bischof gebeten hatte, ihm zur täglichen Uebung und zur Hülfe für das Gedächtniß einen solchen kurzen Auszug aus dem wesentlichen Inhalte der biblischen Glaubens- und Sittenlehre zu machen. Da ihn Cyprian „mein Sohn" anredet, so kann er kein Bischof oder Presbyter gewesen seyn, für den etwa Cyprian eine solche Sammlung zum Behuf des von ihm

---

1) Haeres. 86.
2) H. 86.
3) H. 26.
4) Da magistrum, — sagte er zu seinem Notarius, Hieronymus de viris illustr. c. 53. Um zu sehen, wie er Tertullians Schriften benutzte, muß man insbesondere die Schriften Cyprians de oratione dominica und de patientia mit den Schriften Tertullians über dieselben Gegenstände vergleichen, und de idolorum vanitate mit dem apologeticus.

zu ertheilenden Religionsunterrichts entworfen hätte [1]). Wenn man die Einleitung zu dem zweiten und zu dem dritten Buche vergleicht, so wird es am wahrscheinlichsten, daß Derjenige, an den Cyprian schrieb, ein Laie aus seiner Gemeinde war, dem er ein Mittel geben wollte, die praktisch-wichtigen Wahrheiten und die wichtigsten Regeln für alle Hauptverhältnisse des christlichen Lebens sich recht zu eigen zu machen [2]). So gäbe uns denn diese Sammlung einen Beweis von der innigen Verbindung zwischen dem Bischof und den um ihr Seelenheil bekümmerten Gliedern seiner Gemeinde, wie sehr es ihm darum zu thun war, jeden Einzelnen zu einer vertrauten Bekanntschaft mit dem göttlichen Worte zu führen, welcher Wunsch sich auch insbesondere in den schönen Worten ausspricht, mit denen die Vorrede zu dem ersten Buche schließt: „Mehr Stärke wird dir verliehen und immer mehr wird die Einsicht deines Verstandes ausgebildet werden, wenn du vollständiger das alte und das neue Testament erforschest, und alle Theile der heiligen Schrift durchliesest; denn ich habe dir nur ein Weniges aus den göttlichen Quellen abgefüllt, um es dir unterdessen zu schicken. Du kannst reichlicher trinken und dich sättigen, wenn auch du zu denselben Quellen der göttlichen Fülle mit uns hinzutrittst, um auf gleiche Weise zu trinken."

Die einzelnen Regeln, welche Cyprian hervorhebt und mit Bibelstellen belegt, zeigen, wie angelegen er es sich seyn ließ, dem Wahn entgegenzuwürken, als wenn durch ein bloß äußerliches Bekenntniß und christlichen Ceremonieendienst dem Evangelium Genüge geleistet und das Heil erlangt werden könnte, freilich aber auch, wie wichtig es ihm war, die Verehrung vor dem Priesterstande nach alttestamentlichen Begriffen den Laien recht einzuprägen.

Nicht lange nach dem Cyprian schrieb in demselben Lande der uns nur durch eine für die christliche Sittengeschichte und die Geschichte des Kultus nicht unwichtige Schrift, seine in Versen verfaßten Lebensanweisungen (instructiones, Ermahnungen und Straf-

---

1) Wie man schließen könnte aus den Worten im Anfange: „quibus non tam tractasse, quam tractantibus materiam praebuisse videamur." Man könnte dann nur annehmen, daß er diese Sammlung als Hülfsbuch für einen Diakonus oder einen Katecheten, einen doctor audientium verfertigt hätte. Aber die nachfolgenden Worte zeigen, daß die Sammlung auch dazu bestimmt war, durch häufiges Lesen biblischer Hauptstellen und Lehren dieselben dem Gedächtnisse recht einzuprägen. Es müßte also die Sammlung zugleich zum Leitfaden für den Religionslehrer und zum Hülfsbuche für die Katechumenen bestimmt gewesen seyn; doch ist die oben ausgesprochene Ansicht natürlicher

2) Quae esse facilia et utilia legentibus possunt, dum in breviarium pauca digesta et velociter perleguntur et frequenter iterantur.

predigten), bekannt gewordene Commodian[1]). Er bezeichnet in der Vorrede sich selbst als einen dem Heidenthume früher Ergebenen, der durch Lesen der Bibel zur Anerkennung der Richtigkeit des Heidenthums und zum Glauben an das Christenthum geführt worden[2]). Er deutet an, daß, da er mit dem großen Haufen glaubte, der Tod mache dem Daseyn des Menschen ein Ende, die Verheißung eines ewigen göttlichen Lebens, welche in der Bibel ihm entgegentrat, ihn besonders anzog[3]). Er klagt sich selbst als einen Solchen an, der wegen einer Vergehung nach der Taufe der Kirchenbuße sich unterziehen mußte; dies bekennt er[4]) in seiner Ansprache an die poenitentes, welche er ermahnt, den Schmerz über die Sünde, aber nicht der Verzweiflung sich hinzugeben, den Arzt und das rechte Heilmittel zu suchen, und von der Kirche sich nicht zu trennen[5]). Und indem er seine christlichen Brüder zum Kampfe ermuntert, sagt er, daß er nicht in Selbstüberhebung als der Gerechten Einer zu ihnen rede[6]). Je mehr im nördlichen Afrika das hierarchische Element ausgebildet worden, desto merkwürdiger ist es, wie er als Laie auch die Geistlichen zu ermahnen und zu strafen wagt. Wenn eigennützige Lehrer durch Geschenke sich bestechen oder durch Ansehn der Personen sich bewegen ließen, zu schweigen, wo sie das Schlechte strafen sollten, fühlt er sich gedrungen, die irre geleiteten Laien aus ihrer Sicherheit zu erwecken[7]). Wir erkennen

---

1) Gennadius weiß c. 15 nichts mehr von ihm zu sagen, als was Jeder aus der Schrift selbst entnehmen kann.

2) Ego similiter erravi tempore multo,
Fano prosequendo, parentibus insciis ipsis,
(Seine Eltern waren Heiden, was durch den Namen „insciis" in dieser Schrift bezeichnet wird.)
Abstuli me tandem inde, legendo de lege.

3) Gens et ego fui perversa mente moratus
Et vitam istius saeculi veram esse putabam
Mortemque similiter sicut vos judicabam adesse;
Cum semel exisset, animum periisse defunctum. N. 26.

4) Namque, fatebor enim, unum me ex vobis adesse
Terroremque linquendum: sensi ipse ruinam
Idcirco commoneo vulneratos cautius ire. N. 49.

5) Poenitens es factus, noctibus diebusque precare:
Attamen a matre noli discedere longe,
Et tibi misericors poterit altissimus esse.
Tu si vulnus habes, herbam medicumque require.

6) Justus ego non sum, fratres, de cloaca levatus:
Nec me supertollo, sed doleo vestri. N. 61.

7) Si quidam doctores, dum exspectant munera vestra,
Aut timent personas, laxant singula vobis;
Et ego [non] doleo, sed cogor dicere verum.

den freieren, vor priesterlichem Ansehn sich nicht beugenden Geist, der aus dem Studium der Bibel, welches ihn zum Christenthume geführt hatte, auf ihn übergegangen war. Getrübt wird der christliche Geist in diesen von einem lebendigen sittlichen Eifer zeugenden Ermahnungen durch ein sinnliches jüdisches Element, einen krassen Chiliasmus, wie gesagt wird, daß die vornehmen Herren der Welt im tausendjährigen Reiche fürs Erste den Frommen Sklavendienste verrichten sollen [1]).

Die Schrift ist in einer Zeit, da die Kirche des Friedens genoß, vielleicht unter dem Gallienus, verfaßt worden und weiset zurück auf die letzten vorhergegangenen Verfolgungen, die Menge lapsi, die Spaltungen des Felicissimus und Novatianus. Der Verfasser bezeugt selbst, daß er im dritten Jahrhundert schrieb [2]).

Wir haben hier noch, als derselben Kirche angehörend, den Arnobius zu erwähnen, obgleich er eine mehr eigenthümlich dogmatische Bildung zeigt, und der Geist der nordafrikanischen Kirche wenigstens in der Zeit, da er als christlicher Schriftsteller auftritt, keinen Einfluß auf ihn ausgeübt zu haben scheint, was sich aus der freien, selbstständigen Art, wie er durch das Lesen des neuen Testaments, besonders der Evangelien, zum Christenthume gekommen zu seyn scheint, erklären läßt. Er war unter der Regierung des Kaisers Diokletian Rhetor zu Sikka in Numidien [3]). Seine Schriften zeugen von der Literaturkenntniß, welche der Rhetor in einer so ansehnlichen Stadt haben mußte. Nach der Erzählung des Hieronymus war Arnobius, der bisher das Christenthum immer bekämpfte, durch Träume zum Glauben bewogen worden. Weil er aber bisher immer so feindselig sich gezeigt, traute ihm der Bischof, an den er sich wandte, nicht, und um ihm nun die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung zu beweisen, schrieb Arnobius sein apologetisches Werk (die septem libros disputationum adversus gentes). Man hat diese Erzählung als ein

---

Und nachher:

Observas mandatum hominis (des Geistlichen) et Dei devitas.
Tu fidis muneri, quo doctores ora procludunt,
Ut taceant, neque dicant tibi jussa divina.
Me vera dicente, sicut teneris, prospice Summum. N. 57.

1) Nobilesque viri sub antichristo devicto (Nero, der Rom verbrennen wird),
Ex praecepto Dei rursum viventes in aevo
Mille quidem annis ut serviant sanctis et alto
Sub jugo servili, ut portent victualia collo. N. 80.

2) Et si parvulitas sic sensit, cur annis ducentis
Fuistis infantes; numquid et semper eritis? N. 6.

3) Hieronym. de vir. illust. c. 79.

fremdes Einschiebsel verdächtig gemacht, denn allerdings steht sie hier nicht recht an ihrem Platze; daß Alles in dem zwanzigsten Jahre des Constantinus (J. 326) geschehen sein soll, ist ein offenbarer Anachronismus. Arnobius erscheint ferner als ein Mann, der durch fortgesetzte Prüfung, nicht als ein Solcher, der durch den plötzlichen Eindruck von Träumen zum Glauben geführt worden. In dem Werke giebt sich nicht der Neuling, der noch Katechumene war, sondern der in seiner Ueberzeugung schon gereifte, wenngleich nicht kirchlichorthodoxe Mann zu erkennen.

Indeß ist man doch durch diese Gründe nicht befugt, die Erzählung ganz zu verwerfen. Wir bemerkten schon oben[1]), wie durch solche Eindrücke die Bekehrung Mancher vorbereitet wurde; es ist ja damit nicht gesagt, daß Alles bei ihm von solchen Eindrücken ausgegangen sey, dagegen würde freilich sein Werk sprechen. Aber wenn Arnobius, wie aus der gleich anzuführenden Stelle erhellt, blindem heidnischen Aberglauben ergeben war, ist es desto weniger unwahrscheinlich, daß es mancher mehr äußerlichen Eindrücke bedurfte, um den eifrigen Heiden zuerst zur Prüfung des Christenthums hinzuführen. Es kann immer seyn, daß er schon eine Zeit lang überzeugt war und sich später erst zur Taufe meldete, was sich zumal aus den Zeitumständen wohl erklären läßt. Sein apologetisches Werk scheint zwar nach einem inneren Drange, nicht nach einer äußerlichen Aufforderung geschrieben zu seyn. Aber es kann ja auch seyn, daß zugleich der Entschluß, sein öffentliches Bekenntniß des Christenthums abzulegen und als öffentlicher Vertheidiger des Christenthums aufzutreten, in seiner Seele sich gebildet hatte und daß er nun mit diesem Entschlusse zum Bischof ging. Späterhin waren die Bischöfe oft zu wenig mißtrauisch gegen Diejenigen, welche aus äußerlichen Rücksichten Christen wurden. Daß aber ein Bischof in dieser mißlichen Zeit der Kirche, wenn er einen Mann vor sich sah, der sich heftig gegen das Christenthum geäußert hatte, einen schlechtgesinnten Kundschafter in ihm fürchtete, ist so unwahrscheinlich nicht. Und um nun seinen Zweifel mit einemmal niederzuschlagen, zeigt ihm Arnobius seine Vertheidigungsschrift. Er selbst redet so von der mit ihm durch das Christenthum vorgegangenen Veränderung[2]): „O Blindheit, noch vor Kurzem verehrte ich die eben aus dem Schmiedeofen kommenden Bilder, die auf dem Amboß und durch den Hammer bereiteten Götter; wenn ich einen glatt gewordenen, mit Oel beschmierten Stein sah, be-

---

1) S. Bd. I. S. 93.
2) Lib. I. c. 39.

zeugte ich meine Verehrung, redete ihn an, als wenn eine lebendige Kraft da wäre, und ich erbat mir Wohlthaten von dem nichts fühlenden Steine, und selbst den Göttern, welche ich für solche hielt, fügte ich schwere Schmach zu, da ich sie für Holz, Steine oder Knochen hielt, oder meinte, daß sie in solchen Dingen wohnten. Jetzt, da ich durch einen so großen Lehrer auf die Wege der Wahrheit geführt worden bin, weiß ich, was alles Jenes ist."

Was den Zeitpunkt betrifft, in welchem Arnobius sein Werk geschrieben, so giebt er diesen selbst an, indem er sagt[1]), daß Rom vor 1050 oder nicht viel wenigern Jahren erbaut worden sey. Dies würde nach der damals gewöhnlichen Aera Varroniana (die Erbauung Roms 753) mit dem Jahre 297 n. Chr. G. zusammentreffen. Aber dies läßt sich nicht vesthalten, da in dem Werke deutliche Spuren jener diokletianischen Verfolgungen, die erst im Jahre 303 [2]) ausbrachen, sich finden. Man muß daher entweder annehmen, daß Arnobius sich einer andern Aera, als der gewöhnlichen, bedient hat, oder daß ihm die genaue Zahl nicht gegenwärtig war[3]), oder daß er zu verschiedenen Zeiten an dem Werke geschrieben. Er sagt zu den Heiden[4]): „Wenn euch ein frommer Eifer für eure Religion beseelte, so hättet ihr vielmehr jene Schriften längst verbrennen, jene Theater zerstören müssen, in welchen die Schmach der Götter täglich in schändlichen Schauspielen bekannt gemacht wird. Denn warum verdienen unsere Schriften dem Feuer überliefert, warum unsere Versammlungshäuser zerstört zu werden, in welchen der höchste Gott angebetet, Friede und Gnade für die Obrigkeiten, die Heere, die Kaiser, Freude und Friede für die Lebenden und die von den Fesseln des Leibes Befreiten erbetet, in welchen nichts Andres vernommen wird, als was die Menschen menschlich, milde, bescheiden, keusch, mittheilend von dem Ihrigen und zu Verwandten aller Derer machen soll, welche das Eine Bruderband umschließt?"

Auch jener Vorwurf der Heiden gegen das Christenthum, der den Arnobius zu schreiben bewog (wie er selbst sagt), zeigt den Zeitpunkt an, in welchem er schrieb; denn es war eben derjenige, welcher die diokletianische Verfolgung veranlaßt hatte: die öffentlichen Unglücksfälle, welche daher rühren sollten, weil die Verehrung der Götter durch das Christenthum verdrängt worden, und weil man den Schutz und die Hülfe dieser nicht habe. Dagegen sagt

1) Lib. II. c. 71.
2) S. Bd. I. S. 187.
3) Dies das Natürlichste; denn allerdings ist die Chronologie des Arnobius nicht genau, denn lib. I. c. 13 sagt er: Trecenti sunt anni ferme, minus vel plus aliquid, ex quo coepimus esse Christiani.
4) Lib. IV. c. 36.

er: „Wenn nur die Menschen, statt auf ihre eigene Klugheit zu vertrauen und ihrem eigenen Sinne zu folgen, es versuchen wollten, den Heil und Frieden bringenden Lehren Christi zu folgen, wie bald würde die Gestalt der Welt sich verändern, und das Eisen, statt zum Kriege zu dienen, zu Werken des Friedens verwandt werden?"

So wichtig die römische Kirche durch den Einfluß des politischen römischen Geisteselements auf die kirchliche Entwickelung von einer Seite geworden ist, so arm zeigt sie sich von Anfang an in theologisch-wissenschaftlicher Hinsicht. Die Sorge für das äußerliche Kirchenwesen, welche hier vorherrschend wurde, scheint frühzeitig das theologisch-wissenschaftliche Interesse unterdrückt zu haben. Ausgezeichnet unter den römischen Geistlichen als Kirchenschriftsteller erscheinen nur zwei, von denen doch Keiner mit einem Tertullianus, Clemens oder Origenes zu vergleichen seyn möchte: der Presbyter Cajus, den wir schon als einen Gegner der Montanisten genannt haben, und der auch schon genannte Presbyter Novatianus. Von den Schriften des Ersteren ist keine auf uns gekommen, von dem Zeiten haben wir kurze Entwickelungen des wesentlichen Inhalts der christlichen Lehre, besonders der Lehre von der Gottheit Christi und der Trias. Nach dem Hieronymus wäre dies Buch ein Auszug aus einem größeren Werke des Tertullian. Auf alle Fälle war aber dieser Schriftsteller mehr als bloßer Nachahmer einer fremden Geistesrichtung, es zeigt sich in ihm ein eigenthümlicher Geist; er hat nicht die Kraft und Tiefe Tertullians, aber eine geistigere Richtung [1]).

Sodann haben wir von ihm eine Schrift über die jüdischen Speisegesetze, eine spielende allegorische Deutung derselben, mit der Absicht, zu zeigen, daß sie für Christen nicht mehr verbindlich seyen [2]). Wir sehen aus dieser Schrift, daß sie von einem, durch die Verfolgung von seiner Gemeinde entfernten Bischof geschrieben worden, der mit derselben in beständigem Briefwechsel stand und sie vor den Verführungen durch Heiden, Juden

---

1) Novatians Widersacher, der römische Bischof Cornelius, scheint bei Eusebius l. VI. c. 43 auf diese Schrift offenbar anzuspielen, wenn er den Novatian nennt: *ὁ δογματιστὴς, ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής*. Was auch wohl darauf hinweist, daß eine solche Erscheinung bei römischen Geistlichen nicht so gewöhnlich war.

2) Hieronymus nennt diese Schrift als eine von dem Novatian herrührende und auch zwei andere, von dem Sabbath und von der Beschneidung, welche Novatian als zwei diesem Briefe an seine Gemeinde vorangegangene Briefe citirt, in denen er hatte zeigen wollen, quae sit vera circumcisio et quod verum sabbatum.

und Häretiker zu verwahren suchte; Alles paßt recht gut auf eine römische Gemeinde, da zu Rom viele Juden wohnten. Nur kann aber diese Schrift schwerlich von einem Presbyter herrühren; der Verfasser redet so, wie damals nur ein Bischof zu seiner Gemeinde reden konnte. Auch wissen wir aus dem Briefe des Cornelius, daß Novatian während der decianischen Verfolgung sich nicht aus Rom entfernt hatte. Man muß also an das Verhältniß des Novatian zu der ihn als Bischof anerkennenden Gemeinde denken, und es ist das Wahrscheinlichste, daß er diese Schrift unter der ersten Verfolgung des Valerianus[1]), durch welche so viele Bischöfe von ihren Gemeinden getrennt waren, geschrieben hat.

Sodann gehört der römischen Kirche ein Mann an, der durch seine sinnreiche, von lebendigem christlichen Gefühle durchdrungene, gewandte und aus dem Leben gegriffene dialogische Darstellung einen bedeutenden Platz unter den Apologeten dieser Periode einnimmt, Minucius Felix, der nach Hieronymus vor seinem Uebertritte zum Christenthume als Advokat zu Rom berühmt gewesen seyn soll; er lebte wahrscheinlich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, aber vor dem Cyprian, der ihn benutzte. Aus diesem apologetischen Dialog unter dem Namen des Octavius haben wir schon oben Einiges angeführt.

Wir gehen nun zu den Lehrern der alexandrinischen Schule über; von ihrem Verhältnisse zu dem Ganzen der kirchlichen Entwickelung haben wir schon oben gesprochen. Von Demjenigen, der uns als der erste angesehene Lehrer dieser Schule genannt wird, dem zum Christenthume bekehrten Philosophen Pantänos (*Πάνταινος*), ist uns kein schriftliches Denkmal geblieben. Wir kennen ihn nur durch seinen Schüler Clemens.

Titus Flavius Clemens gelangte erst in männlichen Jahren zum Christenthume, wie er sich selbst unter Diejenigen zählt, welche aus dem Sündendienste im Heidenthume heraus zum Glauben an den Erlöser kamen und Vergebung ihrer Sünden von ihm empfingen[2]). Er überzeugte sich von der Wahrheit des Christenthums durch freie Forschung, da er eine große Kenntniß von den zu seiner Zeit in der gebildeteren Welt bekannten Systemen der Religion und Philosophie über göttliche Dinge sich erworben[3]). Dieser freie Forschungsgeist, der ihn zum Christenthume geführt hatte, trieb ihn auch, nachdem er Christ geworden war, ausge=

1) S. Bd. I. S. 173.
2) Paedagog. lib. II. c. 8. f. 176.
3) *Πάντων διὰ πείρας ἐλθὼν ἀνήρ.* Euseb. Praeparat. Evangel. lib. II. c. 2.

zeichnete christliche Lehrer von verschiedenen Geistesrichtungen in verschiedenen Gegenden aufzusuchen. Er selbst sagt [1]), daß er verschiedene ausgezeichnete Männer zu Lehrern gehabt habe, einen Jonier in Griechenland, einen aus Cölesyrien und einen aus Egypten stammenden in Großgriechenland (Unteritalien), einen Assyrer im östlichen Asien (wohl Syrien), und einen von jüdischer Abkunft in Palästina. Zuletzt blieb er in Egypten, wo er den größten Gnostikos fand, der in den Geist der Schrift am tiefsten eingedrungen war. Es ist dieser letztere wohl kein Andrer als Pantänos. Eusebius erklärt es nicht allein so, sondern er beruft sich auch [2]) auf eine Stelle des Clemens in seinen Hypotyposen, wo er ihn als seinen Lehrer genannt hatte. Vielleicht als Pantänos die oben erwähnte Missionsreise antrat, wurde Clemens dessen Nachfolger im Katechetenamte und zugleich oder später Presbyter an der alexandrinischen Kirche. Die Verfolgung unter dem Septimius Severus im J. 202 nöthigte ihn wahrscheinlich, sich von Alexandria zu entfernen [3]). Aber über seine Lebensgeschichte und seinen Aufenthalt nach diesem Zeitpunkte ist großes Dunkel verbreitet. Wir wissen nur, daß er im Anfange der Regierung des Kaisers Caracalla sich zu Jerusalem befand, wohin damals schon manche Christen, besonders Geistliche, zu reisen pflegten, theils um die durch das Andenken der Religion geheiligten Stätten selbst in Augenschein zu nehmen, theils um die genauere Kenntniß dieser Gegenden für das Schriftverständniß zu benutzen. Der Bischof Alexander von Jerusalem, der damals um des Glaubens willen gefangen war, empfahl ihn der Gemeinde zu Antiochia, zu der er reiste, durch einen Brief, in welchem er ihn einen tugendhaften und bewährten Mann nannte, und voraussetzte, daß er den Antiochenern schon bekannt sey [4]).

Wir haben von ihm drei Werke, die sich auf gewisse Weise an einander anschließen, indem er von der Idee ausgeht, daß der göttliche Menschenerzieher, der Logos, zuerst die in Sünden und Götzendienst versunkenen rohen Heiden zum Glauben führe, dann ihr Leben durch sittliche Vorschriften immer mehr bessere, und endlich die sittlich Gereinigten zur tieferen Erkenntniß der göttlichen Dinge, zur Gnosis, erhebe. So erscheint der Logos zuerst die Sünder zur Buße ermahnend, die Heiden zum Glauben bekehrend, (προτρεπτικός), dann als durch seine Zucht den Lebenswandel der Bekehrten bildend (παιδαγωγός), dann als Lehrer der

1) Strom. lib. I. f. 274.
2) Lib. VI. c. 13.
3) Euseb. lib. VI. c. 3.
4) Euseb. lib. VI. c. 11.

Gnosis für die Gereinigten [1]). An diese Grundidee schließen sich seine drei Werke an, die wir noch haben, das apologetische, der Protreptikus, das ethische, der Pädagogus, das die Elemente der Gnosis enthaltende, die Στρωμάτεις (στρώματα) [2]). Clemens war kein Mann von systematischem Geiste, manche Geisteselemente und Ideen, welche er aus verschiedenartigen Geistesberührungen empfangen hatte, kamen bei ihm zusammen, wie man dies zuweilen in seinen Stromaten sieht, und wie es sich noch mehr in seinen nachher zu erwähnenden Hypotyposen gezeigt haben muß, wenn Photius ihn richtig verstanden hatte. Durch einzelne Geistesblicke würkte er ohne Zweifel anregend auf seine Schüler und Leser ein, wie sich dies insbesondere an dem Beispiele des Origenes zeigt. Viele von ihm fragmentarisch auf eine höchst geistvolle Weise hingeworfenen Ideen, welche die Keime einer durchgeführten, systematischen theologischen Denkweise enthalten, finden sich bei ihm zerstreut neben manchen gehaltlosen Erörterungen.

Was seine Στρώματα betrifft, so war es hier noch dazu seine Absicht, wie er an manchen Stellen bezeugt, Wahrheit und Irrthum aus den griechischen Philosophieen und den Systemen der christlichen Sekten mit Bruchstücken der wahren Gnosis chaotisch zusammenzustellen. Jeder sollte sich selbst das für ihn Geeignete herausfinden, er wollte mehr anregen als lehren, und oft absichtlich nur andeuten, wo er fürchten konnte, den πιστικοῖς, welche diese Ideen noch nicht fassen könnten, Anstoß zu geben. Das achte Buch dieses Werkes fehlt uns; denn das Bruchstück von dialektischen Erörterungen, welches jetzt unter dem Namen des achten Buches der Stromaten erscheint, gehört offenbar nicht zu diesem Werke. Schon zur Zeit des Photius war das achte Buch verloren [3]).

Zu bedauern ist der Verlust der ὑποτυπώσεις des Clemens [4]), worin er wahrscheinlich dogmatisch-exegetische Erörterungen und Entwickelungen vom Standpunkte der alexandrinischen Gnosis gab. Bruchstücke daraus, die kurzen Erklärungen einiger der katholischen Briefe, welche in der lateinischen Uebersetzung auf uns gekommen [5]), vielleicht auch das Bruchstück der ἐκλογαὶ ἐκ

1) Καθαρὰν πρὸς γνώσεως ἐπιτηδειότητα εὐτρεπίζων τὴν ψυχὴν δυναμένην χωρῆσαι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ λόγου. Paedagog. l. I. c. 1.

2) Wie das ähnliche κεστός, eine damals übliche Bezeichnung von Werken vermischten Inhalts.

3) S. Cod. 111.

4) Wahrscheinlich am richtigsten zu übersetzen: Skizzen, Schattenrisse, allgemeine Umrisse, wie Rufinus übersetzt: adumbrationes.

5) S. den zweiten Band der Potterschen Ausgabe.

τῶν προφητικῶν, gehören in diese Klasse. Man machte sich nämlich aus dem größeren Werke Auszüge über einzelne Theile der heiligen Schrift zum gewöhnlichen Gebrauche, und einzelne solcher Auszüge sind uns erhalten worden, was mit zum Verluste des ganzen Werkes beigetragen haben mag.

Eine räthselhafte Beschaffenheit hat das Bruchstück der Auszüge aus den Schriften des Theodotus und der διδασκαλία ἀνατολική (d. h. der theosophischen Lehre des östlichen Asiens), welches uns unter den Werken des Clemens geblieben ist, höchst wichtig für die Kenntniß der gnostischen Systeme. Es ist vielleicht Bruchstück einer beurtheilenden Sammlung, welche sich Clemens bei seinem Aufenthalte in Syrien gemacht hatte. Von der Schrift des Clemens über die Zeit der Passahfeier[1]), von seiner für die Geschichte der christlichen Sittenlehre wichtigen Schrift: Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, und seinem Werke: Περὶ προφητείας, haben wir schon oben gehandelt.

Origenes, mit dem Beinamen Adamantios[2]), wurde geboren zu Alexandria im J. 185. Für seine Bildung ist es wichtig zu bemerken, daß sein Vater Leonides, ein frommer Christ und vermuthlich Rhetor, im Stande war, ihm sowohl eine gute literärische als eine christlichfromme Erziehung zu geben. Beides hatte bleibenden Einfluß auf seine innere Lebensrichtung, die Entwickelung des Geistes und des Gemüths gingen bei ihm neben und mit einander fort, das Streben nach Wahrheit und nach Heiligung blieben die beseelenden Richtungen seines Lebens. Von dem Studium der Bibel und der Alten ging von Anfang an seine Bildung aus. Leonides ließ seinen Sohn täglich ein Stück aus der heiligen Schrift auswendig lernen. Der Knabe hatte große Freude daran, und schon zeigte sich sein tief forschender Geist. Nicht zufrieden mit der durch seinen Vater ihm gegebenen Erklärung des buchstäblichen Sinnes, verlangte er Aufschlüsse über den Gedankeninhalt der auswendig gelernten Stellen, so daß er den Leonides dadurch oft in Verlegenheit setzte. Dieser tadelte zwar seinen Fürwitz und ermahnte ihn, sich, wie es seinem Alter gebühre, mit dem buchstäblichen Sinne zu begnügen; doch freute

1) Verwandten Inhalts war auch wohl die Schrift, welche Eusebius anführt: Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας.

2) Wäre dieser Beiname ihm nach seinem Tode beigelegt worden, so müßte man nicht der gezwungenen Deutung bei Photius Cod. 118 folgen: „weil die Beweise des Origenes diamantenen Banden glichen,“ sondern vielmehr der Deutung des Hieronymus: „von dem, wie wir zu sagen pflegen, eisernen Fleiße desselben,“ daher er auch συντάκτης und χαλκέντερος genannt wurde. Doch scheint Eusebius l. VI. c. 14 diesen Beinamen als einen solchen anzuführen, den Origenes von Anfang an führte.

er sich im Stillen der viel versprechenden Anlagen seines Sohnes, und er dankte Gott mit gerührtem Herzen, daß er ihm einen solchen geschenkt. Oft soll er, wenn der Knabe schlief, dessen Brust entblößt, sie als einen Tempel, in dem sich der heilige Geist eine Wohnung bereiten wolle, geküßt, und sich glücklich gepriesen haben, einen solchen Sohn zu besitzen.

Dieser Zug aus seiner ersten Jugend läßt uns in dem Origenes schon jene Richtung erkennen, welche, auf einseitige Weise entwickelt und durch einen mißverstandenen Gegensatz irre geleitet, zu einer willkührlichen allegorisirenden Bibelauslegung ihn verleitete, unter günstigeren Bedingungen und mit allem Dem, was zur harmonischen Ausbildung des Exegeten gehört, verbunden, zu einem tiefen Bibelausleger ihn hätte machen können. Durch seinen Vater wurde dieser in die Tiefe gehende Sinn vielmehr zurückgedrängt, als genährt. Wenn aber Origenes frühzeitig in seiner Geistesbildung und intellektuell-religiösen Richtung durch den Einfluß der theologischen Schule zu Alexandria bestimmt worden wäre, so hätte dieser Sinn bald seine Nahrung finden und sich durchbilden müssen. Bei dem Origenes, wie wir ihn aus seinen Schriften kennen lernen, leuchtet der Einfluß, welchen Clemens auf seine theologische Entwickelung gehabt hatte, unverkennbar hervor; wir finden bei ihm die vorherrschenden Ideen des Letzteren systematischer entwickelt wieder, wie dies aus dem, was wir über die Geistesrichtung und die Lehren beider Männer bemerkt haben, hervorgehen wird. Es ist nun gewiß [1]), daß er wenigstens als Knabe oder Jüngling Schüler des Katecheten Clemens war. Aber eine jugendliche Uebereilung des Origenes (die wir nachher berühren werden) zeugt davon, daß er damals von einer fleischlich buchstäblichen Auslegung der heiligen Schrift ausging, und er selbst gesteht es, daß dieser Standpunkt theologischer Bildung früher der seinige war, daß er einst Christus nur dem Fleische, nicht dem Geiste nach gekannt habe [2]). Es erhellt

1) Nach Euseb. l. VI. c. 6, wo freilich Stellung und Leseart streitig sind. Es kommt aber noch ein anderes Zeugniß hinzu, welches das sicherste ist. Was der Jugendfreund des Origenes, der Bischof Alexander von Jerusalem, der entweder aus Alexandria stammte, oder, um den Unterricht der dortigen Katecheten zu benutzen, in seiner Jugend dahin gekommen war, in einem Briefe an ihn schreibt: „Wir erkennen als unsere Väter jene Seligen, die uns vorangegangen sind, den Pantänus und den Clemens, der mein Meister wurde und mir genützt hat, und wer noch zu diesen Männern gehört, durch welche ich dich kennen gelernt habe." Euseb. l. VI. c. 14. Doch leider ist über den früheren Einfluß dieser Männer auf die Bildung des Origenes ein Dunkel verbreitet, das wir aus Mangel an Nachrichten nicht hinwegräumen können.

2) In Matth. T. XV. §. 3, ed. Huet., f. 369: Ἡμεῖς δὲ Χριστὸν θεοῦ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ κατὰ σάρκα καὶ κατὰ τὸ γράμμα ποτὲ

daraus, daß auf seine erste religiöse Geistesrichtung mehr die Erziehung durch seinen Vater, als der Unterricht des Clemens einwürkte, und daß der Einfluß des alexandrinisch-theologischen Geistes auf ihn einer späteren Entwickelungszeit seines Lebens angehört. Freilich bleibt uns hier in seiner Bildungsgeschichte manches Dunkel, das wir aus Mangel an geschichtlichen Nachrichten nicht ganz aufhellen können. Auf alle Fälle aber erhellt: Die Herzensreligion war bei ihm zuerst das Vorherrschende, und auch dieser große Lehrer gehört zu Denen, bei welchen die durch eine fromme Erziehung dem Gemüth mitgetheilte Richtung einer später hinzugekommenen Bildung, die zu intellektualistischer Einseitigkeit führen konnte, das Gegengewicht hielt.

Die oben erwähnte Verfolgung, welche unter dem Kaiser Septimius Severus die Christen in Egypten traf, gab dem sechzehnjährigen Jünglinge Gelegenheit, seinen Glaubenseifer zu zeigen. Das Beispiel der Märtyrer riß ihn hin, daß er sich selbst vor der heidnischen Obrigkeit als Christ bekannt machen und dem Tode sich preisgeben wollte.

Das war der Sinn des begeisterten, glühenden christlichen Jünglings; anders urtheilte der besonnene, gereifte Mann, der das Wesen der christlichen Sittenlehre aus ihr selbst und aus der Betrachtung des Lebens Christi und der Apostel besser zu verstehen wußte [1]). Er erkennt, daß sich darüber, ob man der Gefahr ausweichen oder ihr entgegengehen müsse, im Allgemeinen nichts bestimmen lasse, sondern, daß es dabei auf die besonderen Umstände ankomme, auf den Beruf; daß es der christlichen Wahrheit bedürfe, um dies jedesmal zu entscheiden. „Eine Versuchung, die uns ohne unser Zuthun trifft, — sagt er in dieser Beziehung — müssen wir muthig und getrost bestehen; verwegen ist es aber, wenn wir ihr ausweichen können, es nicht zu thun" [2]). Und an einer andern Stelle, wo er darüber redet, daß Christus durch den ihm drohenden Tod sich nicht abschrecken ließ, seinen letzten Weg nach Jerusalem zu machen, und Paulus durch die warnenden Stimmen nicht davon abgehalten werden konnte, setzt er hinzu: „Wir sagen, daß es weder immer ziemt, den Gefahren auszuweichen, noch immer, ihnen entgegenzugehen. Es bedarf aber eines christlichen Weisen, um zu prüfen, welche Zeit verlangt, daß man

---

νοήσαντες, νῦν οὐκέτι γινώσκοντες. Und T. XI. §. 17, wo er von einer Schriftauslegung der *ἁπλούστεροι* redet: *Ἡμεῖς δὲ οἱ εὐχόμενοι ἐξ ἀληθείας λέγειν· εἰ καὶ Χριστόν ποτε κατὰ σάρκα ἐγνώκαμεν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκοντες.*

1) Er beruft sich auf Matth. 14, 13; 10, 23.

2) In Matth. T. X. §. 23.

sich zurückziehe, und von welcher die Bereitwilligkeit zum Kampfe, ohne daß man sich zurückziehe, und noch weit mehr, ohne daß man fliehe, gefordert wird" [1]).

Da der Vater des Origenes selbst ins Gefängniß geworfen wurde, fühlte sich der Sohn noch mehr gedrungen, mit ihm in den Tod zu gehen. Nachdem alle Vorstellungen und Bitten nichts gefruchtet hatten, wußte ihn die Mutter auf keine andere Weise zurückzuhalten, als dadurch, daß sie seine Kleider verbarg. Es konnte nun so sehr die Liebe zu Christo über alle andere Empfindungen bei ihm siegen, daß er, da er sich verhindert sah, selbst Gefängniß und Tod mit dem Vater zu theilen, ihm schrieb: „Hüte dich, daß du nicht unsertwegen anderes Sinnes werdest."

Leonides starb den Märtyrertod, und da sein Vermögen eingezogen wurde, so hinterließ er eine hülflose Wittwe mit sechs unerwachsenen Kindern, außer dem Origenes. Dieser fand eine liebevolle Aufnahme bei einer reichen und angesehenen christlichen Frau zu Alexandria. Hier zeigte sich an einem charakteristischen Zuge seine Vestigkeit in dem, was er als Glaubenswahrheit erkannt hatte, und wie ihm dieses mehr galt als Alles. Seine Gönnerin hatte sich einem jener Gnostiker, die so häufig aus Syrien nach Alexandria kamen und dort ihre Systeme, nach alexandrinischer Weise modificirt, verbreiteten, einem aus Antiochia gekommenen Paulus hingegeben. Diesen hatte sie an Kindes Statt angenommen, und sie ließ ihn in ihrem Hause Vorträge halten, denen nicht allein die Freunde des Gnosticismus zu Alexandria, sondern auch Rechtgläubige, die gern etwas Neues hören wollten, beiwohnten. Aber der junge Origenes ließ sich durch die Rücksicht auf seine Gönnerin nicht zurückhalten, seinen Abscheu gegen die gnostischen Lehren frei auszusprechen, und nichts konnte ihn bewegen, diesen Versammlungen beizuwohnen, weil er dann auch an den Gebeten des Gnostikers hätte Theil nehmen und ihm dadurch seine Glaubensgemeinschaft beweisen müssen.

Bald konnte er von dieser Abhängigkeit sich losmachen; seine Kenntniß der griechischen Sprachwissenschaft und Literatur, die er nach dem Tode seines Vaters noch weiter ausgebildet hatte, setzte ihn zu Alexandria, wo solche Kenntnisse besonders geschätzt wurden, in den Stand, durch Unterricht in diesen Gegenständen sich selbst seinen Unterhalt zu erwerben.

Da er durch seine Kenntnisse und Geistesgaben, durch seinen Eifer für die Sache des Evangeliums, und durch sein reines, strenges Leben sich auch unter den Heiden bekannt gemacht hatte,

1) L. c. T. XVI. §. 1.

und da damals das Amt eines Katecheten zu Alexandria durch die Verfolgung erledigt war, so wandten sich an ihn viele Heiden, welche Unterricht im Christenthume suchten, und Solche, welche nachher als Märtyrer oder Kirchenlehrer hervorleuchteten, verdankten ihm ihre Bekehrung. Durch das, was er für die Ausbreitung des Christenthums würkte, mußte er sich den Haß der fanatischen Menge immer mehr zuziehen, zumal da er, ohne seine eigene Gefahr zu achten, den um des Glaubens willen Gefangenen so große Theilnahme bewies, sie nicht allein in ihren Kerkern häufig besuchte, sondern sie auch zum Tode begleitete, und noch im Angesicht des Todes durch seine Glaubenskraft und Liebe sie erquickte. Oft rettete ihn die Vorsehung aus drohender Lebensgefahr, wenn Soldaten das Haus, wo er sich aufhielt, umzingelt hatten, und er im Verborgenen von einem Hause ins andere sich flüchten mußte. Einst ergriff ihn eine Schaar der Heiden, sie legten ihm die Kleidung eines Priesters des Serapis an und führten ihn so gekleidet auf die Stufen des Tempels; sie gaben ihm Palmenzweige in die Hand, daß er dieselben Denen, welche in den Tempel gingen, nach üblicher Weise austheilen sollte. Origenes sprach nun zu Denen, welchen er die Palmenzweige darreichte: „Nehmet hin, aber nicht die Palme des Götzen, sondern die Palme Christi" [1]).

Diese erfolgreiche Würksamkeit des Origenes im Religionsunterrichte machte den Bischof Demetrius von Alexandria auf ihn aufmerksam und bewog ihn, das Amt eines Katecheten an der alexandrinischen Kirche ihm zu übertragen. Mit diesem Amte war dort aber damals keine Besoldung verbunden; da er nun sich ganz seiner geistlichen Berufsthätigkeit und seinen theologischen Studien hingeben zu können wünschte, ohne durch fremdartige Beschäftigungen gestört und abgezogen zu werden, und er doch in Hinsicht seines Lebensunterhaltes von Keinem sich abhängig machen wollte, so verkaufte er eine Sammlung von schönen Abschriften alter Autoren, welche er sich mit vieler Mühe gemacht hatte, einem Liebhaber der Literatur, der ihm dafür mehrere Jahre hindurch täglich vier Obolen zahlte. Dieses mußte den sehr eingeschränkten sinnlichen Bedürfnissen des Origenes genügen, denn er führte eine solche Lebensweise, wie die strengsten unter den Asceten. Da nun vermöge des damaligen Standpunktes seiner theologischen Bildung

---

1) S. Epiphan. h. 64. Man kann freilich die Nachricht an und für sich unwahrscheinlich finden, wenn man bedenkt, wie eine solche Anrede die fanatische Wuth des alexandrinischen Pöbels erregen mußte, und wenn man die Unzuverlässigkeit des Epiphanius erwägt. Aber das Erste, obgleich Zweifel erregend, ist doch kein entscheidender Grund, und Epiphanius ist glaubwürdiger, wo er einem Verketzerten etwas Gutes nachsagt.

dem glühenden Eifer, mit welchem er nach Heiligung strebte und Alles, was er im neuen Testamente geboten oder gerathen zu finden glaubte, genau zu erfüllen suchte, keine besonnene Schriftauslegung zur Seite ging, so konnte er dadurch zu manchen praktischen Verirrungen verleitet werden, wo er bildliche Ausdrücke Christi buchstäblich verstand, oder das, was nur in Beziehung auf bestimmte Verhältnisse gesagt worden, als für alle Zeiten und Umstände geltend, vesthielt. Die auffallendste Verirrung dieser Art, welche ihm nachher viel Verdruß zuzog, war dies, daß er durch buchstäbliches Verständniß der Stelle Matth. 19, 12.[1]) sich verleiten ließ, das an sich selbst zu vollziehen, was er durch diese Worte Denen, die in das Himmelreich am sichersten eingehen wollten, vorgeschrieben glaubte. Es war ein Mißverständniß, das aus einer einseitigen Ascetik, aus der Unterscheidung der Rathschläge und Gebote Christi, aus dieser Art der Bibelauslegung leicht hervorgehen mußte, und das durch manche damals cirkulirende Schriften befördert wurde[2]).

---

1) Die Richtigkeit dieser Thatsache ist zwar in der neuesten Zeit von Prof. Schnitzer „Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft" und Dr. Baur Beurtheilung dieser Schrift, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Mai 1837, Nr. 85, bestritten worden. Aber ich kann nicht umhin, mit Dr. Engelhardt in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1838, 1stes Heft, S. 157 und Dr. Redepenning in seiner Monographie über Origenes I. S. 445, das Gegentheil vestzuhalten. Eusebius, dessen Berichte über Origenes aus den sichersten Quellen geschöpft sind, ist l. VI. c. 8 ein glaubwürdiger Zeuge, dessen Nachrichten über eine solche Sache man ohne die erheblichsten Gründe für falsch zu erklären durchaus nicht berechtigt ist. Es läßt sich nicht denken, daß er sich durch ein aus einem Mißverstande hervorgegangenes Gerücht sollte haben täuschen lassen, um so weniger, da er gar nicht geneigt seyn konnte, einem solchen Gerüchte blindlings zu glauben, denn er that ja Alles, um Origenes zu verherrlichen, und ein solcher Schritt bedurfte doch immer auch nach des Eusebius Meinung, wenngleich er das dabei zum Grunde liegende Gute hervorzuheben sucht, der Entschuldigung (φρενὸς ἀτελοῦς, wie er sagt). Origenes selbst sagt ja in der angeführten Stelle in Matth. T. XV. §. 3, daß er der buchstäblichen Auffassung, aus welcher jener Mißverstand hervorging, früher zugethan war. In der Ausführlichkeit, mit welcher er diesen Gegenstand dort behandelt, in der Art, wie er von den nachtheiligen Folgen eines solchen Schrittes redet, erkennen wir Den, welcher aus eigener schmerzlicher Erfahrung spricht, sein Beispiel zur Warnung für Andere darstellt. Es kann nicht befremden, wenn ein gewisses Zartgefühl ihn zurückhält, sich selbst ausdrücklich als einen Solchen zu bezeichnen, dem dies widerfahren sey. Gewiß kann man daher aus den Worten: er würde sich bei dieser Sache nicht so lange aufhalten (εἰ μὴ καὶ ἑωράκειμεν τοὺς τολμήσαντας), nicht im mindesten schließen, daß er nur bei Andern dies wahrgenommen habe.

2) Philo opp. f. 186: Ἐξευνουχισθῆναι ἄμεινον, ἢ πρὸς συνουσίας ἐκνόμους λυττᾶν. Ferner eine der unter den alexandrinischen Christen viel cirkulirenden Gnomen des Σέξτος 12. (nach Rufins Uebersetzung): Omne membrum corporis, quod suadet te contra pudicitiam agere, abjiciendum. — Diese Gnomen rühren übrigens gewiß weder von einem römischen Bischof Sixtus her (weder dem ersten, noch dem zweiten), wie

Aber wenngleich eine solche Verirrung, welche aus dem, was das Heiligste im Menschen ist, entsteht, immer am mildesten beurtheilt werden sollte, so giebt es doch zu allen Zeiten Viele, welche, weil sie nur Ein Maaß für Alles haben, über excentrische Ausschweifungen dieser Art desto härter aburtheilen, je ferner ihrem fleischlichen Sinne oder ihrer Verstandesnüchternheit dasjenige liegt, was einer solchen schwärmerischen Uebertreibung zum Grunde liegt. Origenes redet aus eigener Erfahrung, wenn er von Denjenigen spricht, die sich durch solchen Mißverstand und solche Verirrungen Schmach zugezogen hätten, nicht allein bei den Ungläubigen, sondern auch bei Denen, welche eher alles Andere unter den Menschen verziehen, als was aus der Verirrung einer mißverstandenen Gottesfurcht oder eines unmäßigen Verlangens nach Heiligung hervorgehe [1]. Als der Bischof Demetrius zuerst Kenntniß davon erhielt, achtete er zwar die Gesinnung auch in dem Irrthume, aber später benutzte er diesen Fehltritt zum Nachtheile des Origenes.

Es würde sehr wichtig seyn, wenn wir den Zeitpunkt genau bestimmen könnten, wann, und die Art, wie, um nach der alexandrinischen Weise zu reden, der Uebergangspunkt von der *πίστις* zur *γνῶσις* bei dem Origenes sich bildete. Nach dem, was wir oben über die eigenthümliche Geistesrichtung des Clemens bemerkt haben, können wir nicht zweifeln, daß, wenn Origenes als Theolog dessen unmittelbarer Schüler gewesen wäre, er durch ihn von Anfang an dazu würde angeregt worden seyn, sich mit den Systemen der hellenischen Philosophen und der verschiedenen Häretiker genau bekannt zu machen, wie es der freie alexandrinische theologische Geist verlangte. Aber Origenes hatte wahrscheinlich ursprünglich eine weit schroffere und beschränktere Richtung, es fand bei ihm keine gegenseitige Durchdringung der in seinem Geiste neben einander bestehenden Elemente, des praktisch-christlichen, ascetischen und des literärischen statt. Er selbst sagt, daß er zuerst durch eine Aufforderung von außen her dazu gebracht wurde, sich mit dem Studium der platonischen Philosophie zu beschäftigen und sich mit den Systemen der anders Denkenden überhaupt genauer bekannt

---

Rufinus, noch auch wie Hieronymus meinte (ep. ad Ctesiphon.), von einem heidnischen Pythagoräer, sondern sie sind das Werk eines Solchen, der sich aus platonischen und gnostischen Sentenzen und aus dem Zusammenhange gerissenen Aussprüchen der Schrift seine Sittenlehre, deren höchstes Ziel die *ἀπάθεια* war, gebildet hatte. Eine vom Wesen des Evangeliums durchdrungene Sittenlehre ist nicht darin, — mancher erhabene Ausspruch neben manchem verschobenen.

1) In Matth. §. 3. T. XV. f. 367.

zu machen, da nämlich Häretiker und philosophisch gebildete Heiden, durch seinen Ruf angezogen, zu Unterredungen über religiöse Gegenstände ihn aufsuchten und er genöthigt wurde, ihnen von seinem Glauben Rechenschaft zu geben und ihre Einwendungen gegen denselben zu widerlegen. Er selbst spricht sich darüber auf folgende Weise aus in einem Briefe, in welchem er sich wegen seiner Beschäftigung mit der griechischen Philosophie rechtfertigt: „Da ich mich der Verkündigung der göttlichen Lehren ganz hingegeben hatte, und der Ruf von meiner Geschicklichkeit darin sich verbreitete, und bald Häretiker, bald Solche, welche hellenische Wissenschaften getrieben hatten, besonders Männer aus den philosophischen Schulen zu mir kamen, so schien es mir nothwendig, daß ich die Lehrmeinungen der Häretiker, und was die Philosophen von der Wahrheit zu wissen vorgaben, prüfte.“ Er sagt darauf, daß er die Vorlesungen des Lehrers der philosophischen Wissenschaften besucht habe, bei dem der durch den Origenes bekehrte Heraklas schon fünf Jahre zugebracht hatte. Da er hier Denjenigen bezeichnet, welcher damals zu Alexandria schlechthin der Lehrer der Philosophie genannt wurde, so führt die Chronologie natürlich darauf, hier an den berühmten Ammonius Sakkas zu denken, von dem die Wiedergeburt der platonischen Philosophie ausging, durch welchen dieser nach Aussonderung fremder orientalischer Geisteselemente ihre vestere, dem hellenischen Geiste entsprechende Gestaltung gegeben, das durch den tiefsinnigen Plotinos vollendete Werk verbreitet wurde. Dazu kommt, daß Porphyrius in seinem Werke gegen das Christenthum den Origenes ausdrücklich einen Schüler dieses Ammonius nennt [1]).

---

1) Denn daran kann kein Zweifel seyn, daß Porphyrius bei Euseb. l. VI. c. 19 keinen Andern als diesen Ammonius Sakkas meint, wenngleich Eusebius ihn mit dem Kirchenlehrer Ammonius, der eine auf uns gekommene Harmonie der Evangelien und ein Buch über die Uebereinstimmung zwischen Moses und Jesus geschrieben hatte, verwechselt. Es gab in nahe angrenzender Zeit und zu Alexandria selbst einen unter den Gelehrten ausgezeichneten heidnischen und einen christlichen Ammonius und Origenes. Wenn Porphyrius übrigens von Origenes sagt: *Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα* (er wurde ein Abtrünniger zu der Religion der Barbaren), so hat das Eine seine Richtigkeit, daß Origenes von Anfang an eine hellenisch-literärische Bildung erhalten; aber mit Unrecht wirft dies Porphyrius damit zusammen, daß er im Heidenthume erzogen worden, was offenbar falsch ist. Eine Verwechslung der beiden Personen, die den Namen Origenes führten, kann man bei dem Porphyrius, der sie Beide kannte, nicht annehmen. Ich muß mit Dr. Redepenning in seiner Monographie über Origenes darin übereinstimmen, daß die von Ritter vorgetragenen Gründe keineswegs genügen, um die Annahme, daß jener Philosoph, dessen Vorträge Origenes besuchte, Ammonius Sakkas gewesen, zu widerlegen. Wenn auch zu Alexandria mehrere Philosophen lehrten, so veranlassen doch die Worte, deren sich

Seit dieser Zeit begann die große Veränderung in der theologischen Geistesrichtung des Origenes. Jetzt wurde es sein Streben, die Spuren der Wahrheit in allen menschlichen Systemen aufzusuchen, Alles zu prüfen, um überall das Wahre vom Falschen sondern zu können. Sein Leben zu Alexandria, wo so verschiedenartige Sekten zusammenkamen, seine Reisen nach Rom (im J. 211), seine Reisen nach und in Palästina, nach Achaja, Kappadocien, gaben ihm, wie er selbst sagt, Gelegenheit [1]), überall Diejenigen, welche etwas Besonderes zu wissen vorgaben, aufzusuchen, ihre Lehren kennen zu lernen und zu prüfen. Es wurde sein Grundsatz, sich nicht von der hergebrachten Meinung der Menge beherrschen zu lassen, sondern nur das, was er nach unbefangener Prüfung fand, als Wahrheit vestzuhalten, wie er dies ausspricht bei einer praktischen Anwendung von Matth. 22, 19, 20. „Wir lernen hier von unsrem Heilande, nicht an das, was von der Menge gesagt wird, und was deshalb in großem Ansehn steht, unter dem Vorwande der Frömmigkeit uns zu halten, sondern an das, was durch Prüfung und folgerechtes Schließen aus der Wahrheit sich ergiebt; denn es ist wohl zu bemerken, daß, da er gefragt wurde, ob man dem Kaiser den Zins geben müsse oder nicht, er nicht bloß sein Urtheil aussprach, sondern, indem er sagte: zeigt mir den Zinsgroschen, fragte er, wessen das Bild und die Inschrift sey, und da sie sagten, daß sie des Kaisers sey, antwortete er, daß man dem Kaiser, was des Kaisers ist, geben und ihn nicht unter dem Vorwande der Frömmigkeit dessen, was ihm gehöre, berauben müsse" [2]). Daher die Milde, mit der er Irrende beurtheilen konnte, in den Zusammenhang ihrer Denkweise einzugehen, das auch dem Häretischen zum Grunde liegende, nur mißverstandene fromme Interesse zu erkennen wußte, wie er sich in dieser schönen Bemerkung über Joh. 13, 8 ausspricht: „Es ist klar, daß, wenngleich Petrus dies in einer guten und ehrfurchts=

Origenes bedient: „*παρὰ τῷ διδασκάλῳ τῶν φιλοσόφων μαθημάτων*," an den berühmten zu denken, und die Chronologie weist auf jenen Ammonius hin. Wenn auch Ammonius von christlichen Eltern abstammte und wieder zum Heidenthume zurückgekehrt war, ist dies noch kein hinreichender Grund, um zu behaupten, daß Origenes müßte Bedenken getragen haben, ihn als berühmten Lehrer der platonischen Philosophie zu hören. Und es bedarf auch noch der Untersuchung, ob würklich jene Abstammung des Ammonius von christlichen Eltern eine ausgemachte Thatsache ist.

1) c. Cels. l. VI. c. 24: *Πολλοὺς ἐκπεριελθόντες τόπους τῆς γῆς καὶ τοὺς πανταχοῦ ἐπαγγελλομένους τι εἰδέναι ζητήσαντες.*

2) In Matth. V. XVII. §. 26, f. 483. *Μὴ τοῖς ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγομένοις καὶ διὰ τοῦτο ἐνδόξοις φαινομένοις, προφάσει τῆς εἰς θεὸν εὐσεβείας προσέχειν, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς ἐξετάσεως καὶ τῆς ἀκολουθίας τοῦ λόγου παριστανμένοις.*

vollen Gesinnung gegen den Lehrer sagte, er es doch sich zum Schaden sagte. Das Leben ist voll von dieser Art der Sünden, welche Diejenigen begehen, die bei ihrem Glauben zwar das Rechte wollen, aber aus Unwissenheit das sagen oder auch thun, was zum Entgegengesetzten hinführt. Solche sind Diejenigen, welche sagen: du sollst das nicht angreifen, du sollst das nicht kosten, du sollst das nicht anrühren. (Kol. 2, 21. 22.) Was sollen wir aber von Denen sagen, welche in den Sekten von allem Wind der Lehre umhergetrieben werden, welche das Verderbliche als heilbringend vortragen, und welche von Jesu Person sich falsche Vorstellungen machen, in der Meinung, ihn dadurch zu ehren"[1])?

Durch diese Geistesfreiheit gelang es dem Origenes, manche Häretiker, mit denen er zu Alexandria zusammenkam, besonders Gnostiker, zur Kirchenlehre zurückzuführen. Ein merkwürdiges Beispiel davon ist jener Ambrosius, ein reicher Mann zu Alexandria, der, unbefriedigt durch die Art, wie ihm das Christenthum in der gewöhnlichen Darstellung der Kirchenlehre war vorgetragen worden, eine geistigere Auffassung bei den Gnostikern gesucht hatte und gefunden zu haben glaubte, bis er durch den Einfluß des Origenes enttäuscht wurde und durch ihn nun die rechte Gnosis zugleich mit dem Glauben zu gewinnen sich freute[2]). Er wurde dessen eifrigster Freund und suchte seine literärischen Arbeiten für das Beste der Kirche besonders zu befördern.

Wenn Origenes, nachdem er die Irrthümer einer fleischlich-buchstäblichen Bibelauslegung und die nachtheiligen Folgen, welche daraus fließen konnten, aus eigener Erfahrung kennen gelernt, zu dem andern Abwege einer willkührlich allegorisirenden Bibelerklärung überging, so verdient desto größere Achtung sein gewissenhaftes eifriges Streben, sich alle Hülfsmittel anzueignen, welche dazu dienen konnten, den Buchstaben der Schrift in seiner ursprünglichen Beschaffenheit wiederherzustellen und richtig zu verstehen. Er lernte deshalb noch in männlichen Jahren das Hebräische, was einem Griechen schwer fallen mußte; er unternahm eine Berichtigung der biblischen Handschriften durch Vergleichung derselben; er ist der Schöpfer eines wissenschaftlichen biblischen Studiums unter den Christen, wenngleich seine willkührlichen hermeneutischen Principien nicht alle Frucht daraus hervorgehen ließen, welche sonst daraus hätte hervorgehen können. Manche geistvollen Ideen wurden von ihm ausgestreut, welche nur

---

1) In Joann. T. XXXII. §. 5.

2) S. die schon oben angeführten Worte an den Ambrosius in Ev. Joann. T. V. §. 4.

anders, als es ihm seine einseitig spekulative Richtung und sein mißverstandener Inspirationsbegriff erlaubte, angewandt zu werden brauchten, um zu reichen Ergebnissen zu führen.

Da nun die Zahl Derjenigen, welche Religionsunterricht bei ihm suchten, sich immerfort vermehrte, und zugleich seine immer weiter sich ausbreitenden biblischen literärischen Arbeiten ihn immer mehr in Anspruch nahmen, so theilte er, um mehr Zeit zu gewinnen, seine Katechetengeschäfte mit seinem Freunde Heraklas; er übergab diesem den vorbereitenden Religionsunterricht, sich selbst behielt er den genaueren Unterricht der mehr Fortgeschrittenen vor [1]), vermuthlich mit Rücksicht auf die beiden oben [2]) angeführten Klassen der Katechumenen.

Die Theilung seiner Amtsgeschäfte von dieser Seite machte es ihm möglich, seiner Lehrthätigkeit eine desto weitere Ausdehnung zum Besten der Kirche zu geben, eine Art von Vorschule für die christliche Gnosis zu gründen durch Vorträge über das, was von den Griechen zur encyklopädischen Bildung gerechnet wurde, und über die Philosophie. Er erklärte seinen Schülern alle alten Philosophen, in denen er ein sittliches und religiöses Element finden konnte, und er suchte sie zu der Geistesfreiheit zu bilden, die das Wahre überall von der Beimischung des Falschen zu sondern vermöchte, wie sein Schüler Gregorius Thaumaturgos die Unterrichtsmethode des Origenes in seiner unten anzuführenden Rede geschildert hat. So erwarb er sich ein großes Verdienst um die Verbreitung einer freieren christlich-wissenschaftlichen Bildung, wie die von ihm ausgegangene Schule beweist. Auch gelang es ihm, Manche, welche zuerst nur die Liebe zur Wissenschaft ihm zugeführt hatte, mehr und mehr zum Glauben an das Evangelium hinzuführen, indem er zuerst die Sehnsucht nach Erkenntniß des Göttlichen in ihnen anregte, sodann das Unzulängliche der griechischen Philosophieen ihnen nachwies, und endlich die Lehre der Schrift von den göttlichen Dingen in der Vergleichung mit den Lehren der alten Philosophen ihnen darstellte. Die Vollendung seines Unterrichts waren dann seine Vorträge über die Schrifterklärung, welche den früher entwickelten Principien derselben zufolge ihm Gelegenheit gab, sein ganzes theologisch-philosophisches System oder seine ganze Gnosis in einzelnen Untersuchungen und Bemerkungen darzustellen. Manche von Denen, welche Origenes so stufenweise zur Erkenntniß und zur Liebe des Evangeliums hinzuführen wußte, wurden nachher eifrige, einflußreiche Kirchenlehrer.

---

1) Euseb. lib. VI. c. 15.
2) S. Bd. I. S. 391.

Der genannte Freund des Origenes, Ambrosius, nahm an seinen wissenschaftlichen Arbeiten besonderen Antheil, Origenes pflegte ihn seinen Werktreiber (ἐργοδιώκτης) zu nennen. Nicht allein spornte er ihn durch seine Fragen und Aufforderungen zu vielen Untersuchungen an, sondern er benutzte auch sein großes Vermögen, um ihm die Mittel zu manchen kostspieligen Untersuchungen (wo z. B. die Herbeischaffung und Vergleichung von Handschriften nothwendig war) zu verschaffen. Er gab ihm sieben Schnellschreiber, die mit einander abwechseln mußten, seine Diktate aufzunehmen, Andere, Alles ins Reine zu schreiben. Origenes sagt von diesem Freunde in einem Briefe [1]: „Er, der mir einen großen Fleiß und einen großen Durst nach dem göttlichen Worte zutrauete, hat durch seinen eigenen Fleiß und seine Liebe zu der heiligen Wissenschaft sich selbst vom Gegentheil überführt. Er hat mich so sehr übertroffen, daß ich in Gefahr komme, seinen Anforderungen nicht zu entsprechen. Ich kann vor Vergleichung der Handschriften nicht speisen, ich kann nach der Mahlzeit nicht ausgehen und mich nicht ausruhen, sondern auch in jener Zeit werde ich genöthigt, philologische Untersuchungen anzustellen und die Handschriften zu berichtigen. Auch die Nacht wird mir nicht zum Schlaf gegönnt, sondern einen großen Theil derselben nehmen die philologischen Untersuchungen in Anspruch. Ich will die Zeit von früh Morgens an bis neun und zuweilen auch zehn Uhr [2]) nicht erwähnen; denn Alle, die zu solchen Arbeiten Lust haben, gebrauchen diese Zeit zum Studium des göttlichen Wortes und zum Lesen."

Ambrosius trieb den Origenes dazu an, daß er seine theologischen Arbeiten bekannt machen und den Nutzen derselben allgemeiner in der Kirche verbreiten, so dem Einflusse der Gnostiker, welche durch Verheißen tieferer Erkenntniß die Leute anzuziehen wußten, entgegenzuwürken suchen sollte. Diesen letzteren Zweck seiner Arbeiten giebt Origenes am Ende des fünften Tomus seines Kommentars über das johanneische Evangelium, welcher zum Theil gegen den Gnostiker Herakleon gerichtet war, selbst an: „Da jetzt die Heterodoxen — sagt er — unter dem Vorgeben der Gnosis gegen die heilige Kirche Gottes auftreten und Werke von vielen Büchern verbreiten, welche die Erklärung der evangelischen und apostolischen Schriften verheißen, so werden sie, wenn wir schweigen und ihnen nicht die gesunden und wahren Lehren zur Seite stellen, die begierigen Seelen, welche aus Mangel heilsamer Nahrung zu dem Verbotenen eilen, an sich reißen."

---

1) T. I. opp. ed. de la Rue f. 3.
2) Bis drei und vier Uhr Nachmittags nach unsrer Rechnung.

Er vollendete zu Alexandria seine Kommentare über die Genesis, die Psalmen, die Klagelieder des Jeremias (von welchen Schriften uns nur Bruchstücke geblieben sind), seine fünf ersten Tomi über das Evangelium des Johannes, seine Schrift über die Auferstehung, seine Stromata und sein Werk von den Grundlehren [1]). Das letztere Werk wurde durch die von demselben ausgegangenen Kämpfe zwischen entgegengesetzten theologischen Geistesrichtungen und durch den Einfluß, den es auf die Schicksale des Origenes und seine Schule erhielt, besonders wichtig. Platonische Philosophie und christliche Glaubenslehre waren damals bei ihm noch mehr als späterhin mit einander vermischt, seine spekulative Willkühr wurde bei seiner fortgehenden Entwickelung durch den Einfluß des christlichen Geistes mehr gemäßigt, von manchen Ideen, die er hier (doch mehr problematisch als entscheidend) hingeworfen hatte, sagte er sich los, wenngleich die Grundzüge seines Systems immer dieselben blieben. Er selbst erklärte nachher in einem Briefe an den Bischof Fabianus von Rom, bei welchem man vermuthlich seine Lehre als eine ketzerische angeklagt hatte, daß er in jenem Buche Manches, was er nicht mehr als richtig anerkenne, vorgetragen, und daß sein Freund Ambrosius dasselbe gegen seinen Willen bekannt gemacht habe [2]).

Doch, wie es oft geschehen ist, würde ohne eine äußerliche Veranlassung, ohne das Hinzukommen persönlicher, unreiner Leidenschaft, der Kampf zwischen dem Origenes und der Parthei der kirchlichen Eiferer wenigstens nicht so bald zum Ausbruch gekommen seyn, zumal da Origenes stets so große Schonung gegen Diejenigen bewies, welche auf einem andern religiösen und theologischen Standpunkte sich befanden. Das Ansehn seines Bischofs Demetrius war für ihn eine bedeutende Stütze; aber dieser von dem hierarchischen Hochmuthe, den wir zu dieser Zeit vorzüglich bei den Bischöfen der großen Hauptstädte finden, beseelte Mann wurde durch den großen Ruf des Origenes und die Ehre, welche ihm bei besonderen Veranlassungen widerfuhr, zur Eifersucht gegen ihn angereizt.

Es war besonders die Ehre, welche ihm seine beiden Freunde, die Bischöfe Alexander von Jerusalem, sein Jugendfreund, und Theoktistus von Cäsarea in Palästina, erwiesen. Schon früher hatte es der hochmüthige Demetrius ihnen sehr verargt, daß sie den Origenes als Laien [3]) in ihren Kirchen predigen ließen [4]).

1) *Περὶ ἀρχῶν = τῶν κορυφαιοτάτων καὶ ἀρχικῶν δογμάτων*, wie Origenes selbst sich ausdrückt in Joann. T. X. §. 13.

2) S. Hieronym. ep. 41. T. IV. opp. edd. Martianay f. 341.

3) S. Bd. I. S. 250.

4) Es waren vermuthlich im J. 216 kriegerische Auftritte in Alexandria, nach Euseb. l. VI. c. 19, welche damals den Aufenthalt daselbst nicht mehr

Doch da er, dem Rufe seines Bischofs folgend, nach Alexandria zurückkehrte, konnte er das frühere freundschaftliche Verhältniß zu ihm wieder herstellen. Aber im J. 228 traf es sich, daß er in Kirchenangelegenheiten, die nicht genauer angegeben werden, nach Hellas reiste [1]). Auf dieser Reise besuchte er seine Freunde in Palästina — und diese ordinirten ihn in Cäsarea zum Presbyter (J. 228); freilich wohl eine der kirchlichen Observanz widerstreitende Weise, da Der, welchem diese Würde ertheilt wurde, einem fremden Kirchensprengel angehörte.

Das konnte Demetrius jenen beiden Bischöfen und dem Origenes nicht verzeihen. Nach der Rückkehr desselben versammelte er eine Synode aus Presbyteren seines Kirchensprengels und aus andern egyptischen Bischöfen, und auf derselben benutzte er gegen den Origenes jene Uebereilung seiner Jugend, und auch hier war der Buchstabe des Rechts gegen ihn [2]). Aber man hätte erwägen sollen, daß er seitdem ein ganz andrer Mann geworden, daß er den Schritt, zu dem ihn jugendliche Schwärmerei verleitet, längst verdammt hatte. Doch wurde er deshalb von der ihm verliehenen Presbyterwürde entsetzt und ihm die Verwaltung des öffentlichen Lehramtes in der alexandrinischen Kirche verboten [3]). Nachdem er nun einmal die Eifersucht und den Haß des Bischofs sich so sehr zugezogen hatte, konnte er zu Alexandria keine Ruhe mehr

---

sicher für ihn seyn ließen, vielleicht als der wahnsinnige Caracalla, zum Partherkriege aufbrechend, diese Stadt der Raub- und Mordlust seiner Soldaten preisgab, Ael. Spartian. l. VI. c. 6; es läßt sich denken, daß die Wuth der heidnischen Soldaten besonders die Christen traf. Gerade nach Palästina begab sich Origenes, um seine alten Freunde zu besuchen, und um, wie er selbst sagt (in Joann. T. VI. §. 24), die Fußstapfen Jesu, seiner Jünger und der Propheten aufzusuchen (*ἐπὶ ἱστορίαν τῶν ἰχνῶν Ἰησοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ τῶν προφητῶν*).

1) Vielleicht, daß er in diese Gegenden gerufen war, um mit dort verbreiteten Gnostikern zu disputiren, weil man wußte, wie geschickt er in dieser Hinsicht war. Seine Disputation mit dem Valentinianer Candidus, deren Akten Hieronymus anführt, könnten darauf schließen lassen.

2) Höchst wahrscheinlich bestand schon damals das Kirchengesetz, welches wir in dem XVII. der canones apostolici finden. Es war hier keineswegs nach der Uebertragung alttestamentlicher Gesetze (Exod. 23) unbedingt verboten, daß ein Eunuch in den geistlichen Stand gewählt würde, sondern ausdrücklich bestimmt, daß, wer ohne seine Schuld von einem solchen Unfalle betroffen worden, wenn er würdig sey, Geistlicher solle werden können; nur *ὁ ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσας μὴ γινέσθω κληρικός*. Nur jener ascetischen Schwärmerei sollte Einhalt gethan werden.

3) Photius sagt zwar, daß schon diese Synode dem Origenes nicht allein die Verwaltung des Lehramtes, sondern auch den Aufenthalt in der alexandrinischen Gemeinde verboten habe. Doch läßt es sich schwer einsehen, wie ein Bischof damals das Letztere thun konnte. Er konnte ihn ja nur von der Kirchengemeinschaft ausschließen, und dies geschah erst auf der zweiten Synode. Auch scheinen die Worte des Origenes nicht darauf hinzuweisen, daß er gezwungen wurde, Alexandria zu verlassen.

finden. Demetrius blieb bei jenem Angriffe auf ihn nicht stehen, er fing jetzt an die Glaubenslehre des Origenes zu verketzern, wozu vielleicht dessen Aeußerungen in den Disputationen mit den Gnostikern neue Veranlassung gegeben hatten [1]).

Doch schöpfte er aus dem, was sein inneres Leben erfüllte, die Gemüthsruhe, seinen fünften Tomus über das johanneische Evangelium zu vollenden, mitten unter den Stürmen zu Alexandria, da, wie er sagt [2]), Jesus den Stürmen und Wogen des Meeres gebot, bis er es zuletzt für gut hielt, Alexandria zu verlassen und sich zu seinen Freunden nach Cäsarea in Palästina zu flüchten. Demetrius verfolgte ihn aber auch dahin mit seinen Angriffen; er nahm hier eine Sache zum Vorwande, für die er leicht in Egypten und außerhalb Egyptens Bundesgenossen finden konnte, da der herrschende dogmatische Geist in vielen Theilen der Kirche der idealistischen Richtung der origenistischen Schule feindselig entgegenstand und da das Werk *περὶ ἀρχῶν* Stoff zu so manchen Verketzerungen geben konnte. Demetrius schloß auf einer zahlreicheren Synode egyptischer Bischöfe den Origenes als einen Häretiker von der Kirchengemeinschaft aus, und die Synode erließ ein heftiges Schreiben gegen ihn. Darauf bezieht es sich, wenn Origenes, als er seinen Kommentar über das johanneische Evangelium zu Cäsarea (Stratonis) wieder fortzusetzen anfing, sagte: „Der Gott, der einst sein Volk aus Egypten führte, habe auch ihn aus diesem Lande gerettet; aber sein Feind habe ihn auf das Bitterste angegriffen durch seinen neuen, wahrhaft dem Evangelium widerstreitenden Brief, und er habe alle Winde der Bosheit in Egypten gegen ihn aufgereizt“ [3]).

1) Wie man aus der Disputation mit dem Valentinianer Candidus schließen könnte. Hieronym. adv. Rufin. lib. II. f. 414. Vol. IV.

2) In Joann. T. VI. §. 1.

3) Es fehlt uns an zusammenhängenden und zuverlässigen Nachrichten von diesen folgereichen Begebenheiten. Wir können dem wahren Hergang der Sache nur durch Kombinationen auf die Spur zu kommen suchen. Es ist zwar aus der Andeutung, die Eusebius giebt, und aus den schon oben angeführten Worten des Origenes von jener Uebereilung seiner Jugend gewiß, daß diese damals gegen ihn gebraucht wurde; aber dieselbe konnte doch nur als Grund dazu dienen, um ihn vom geistlichen Amte auszuschließen. Die übrigen Schritte gegen ihn müssen von einer andern Anklage ausgegangen seyn. Photius, der die Apologie des Pamphilus für Origenes gelesen hatte, sagte zwar Cod. 118, Demetrius habe ihm dies zum Vorwurfe gemacht, daß er ohne seine Erlaubniß nach Athen gereiset sey, und auf dieser ohne seine Erlaubniß unternommenen Reise sich zum Presbyter habe ordiniren lassen, was allerdings von Seiten des Origenes wie der Bischöfe, welche ihn ordinirten, eine Verletzung der Kirchengesetze gewesen wäre. Aber wenn auch Demetrius dem Origenes diesen Vorwurf machte, so fragt es sich doch, ob er dazu ein Recht hatte. Wir ersehen aus der Anführung des Hieronymus de vir. illustr. c. 62, daß der Bischof Alexander von Jerusalem sich gegen den Demetrius darauf berufen konnte, er habe den Origenes nach einer von seinem Bischof mitgebrachten epistola formata ordinirt. Die Kirchengesetze über diese Verhält-

Dieser persönliche Kampf wurde nun ein Kampf der entgegengesetzten dogmatischen Partheien. Für den Origenes erklärten sich die Kirchen in Palästina, Arabien, Phönicien und Achaja, gegen ihn erklärte sich die römische Kirche [1]). Wie Origenes über seine Verketzerer urtheilte, sieht man aus dieser Aeußerung [2]), wo er nach Anführung der Worte 1 Korinth. 1, 25 sagt: „Wenn ich gesagt hätte: die göttliche Thorheit, wie würden Verketzerungssüchtige [3]) mich anklagen, wie würde ich, wenn ich auch tausendfache von ihnen selbst gut geheißene Dinge vorgetragen, dies Einzige aber nicht recht gesagt hätte, von ihnen angeklagt werden, weil ich gesagt hätte: die göttliche Thorheit." In seinem Rechtfertigungs-

nisse waren damals vielleicht noch so unbestimmt, daß Alexander glauben durfte, mit allem Rechte einen Mann, der an einer fremden Kirche angestellt war, ordiniren zu können, und doch Demetrius einen Eingriff in die Rechte seines bischöflichen Amtes darin sehen konnte. Auf alle Fälle konnte aber auch dies nicht hinreichend seyn, um den Origenes von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Die Theilnahme, welche der Angriff auf ihn auch in andern Kirchen fand, die Verketzerung des Origenes, die nach seinem Tode fortdauerte, das, was er späterhin zu seiner Rechtfertigung in dem schon angeführten Briefe an den römischen Bischof Fabianus sagte, (wie er auch an andere Bischöfe zur Rechtfertigung seiner Orthodoxie geschrieben hatte, s. Euseb. l. VI. c. 36), alles weiset darauf hin, daß seine Dogmatik die Ursache seiner Ausschließung von der Kirchengemeinschaft war. Wir sehen auch aus dem, was Hieronymus l. II. adv. Rufin. f. 411 aus dem Briefe des Origenes gegen den Demetrius anführt, daß ihm Irrthümer in der Glaubenslehre Schuld gegeben worden waren, wie er sich gegen die Anklage vertheidigt, daß er behauptet habe, auch der Satan werde einst selig werden, obgleich man nicht wohl einsieht, wie er diese in seinem Systeme nothwendig gegründete Behauptung verläugnen konnte. Rufinus führt Stellen aus einem Rechtfertigungsschreiben des Origenes an seine Freunde zu Alexandria an, woraus man sieht, daß ein verfälschtes Protokoll einer zwischen ihm und den Häretikern gehaltenen Disputation selbst bei seinen Freunden in Palästina Befremden über seine dogmatischen Aeußerungen erregt hatte. Sie hatten einen Boten zu ihm nach Athen gesandt, und ihn um das Original des Protokolls bitten lassen. Auch nach Rom waren solche Protokolle verbreitet worden. S. Rufin. de adulteratione librorum Origenis in opp. Hieronym. T. V. f. 251, ed. Martianay. Wenn auch Rufinus kein treuer Uebersetzer ist, so kann dies doch nicht ganz von ihm erdichtet seyn. Die Disputationen mit den Gnostikern mußten auch leicht Veranlassung dazu geben, daß die eigenthümlichen Religionsmeinungen des Origenes hervortraten, und jenen, welche in ihm einen so mächtigen Widersacher halten, mußte eine Gelegenheit willkommen seyn, seine Orthodoxie bei seiner eigenen Kirche verdächtig zu machen.

1) Hieronym. ep. 29 ad Paulam: Damnatus a Demetrio episcopo, exceptis Palaestinae et Arabiae et Phoeniciae atque Achajae sacerdotibus. In damnationem ejus consentit urbs Roma: ipsa contra hunc cogit senatum. Freilich setzte er hinzu: non propter dogmatum novitatem; non propter haeresin, sed quia gloriam eloquentiae ejus et scientiae ferre non poterant. Aber dies ist nicht Thatsache, sondern subjektive Ausdeutung der Triebfedern nach dem Interesse, welches Hieronymus damals hatte. Vergl. auch die bei dem Tertullian gemachte Bemerkung.

2) Hom. VIII. in Jerem. §. 8.

3) *Οἱ φιλαίτιοι.*

schreiben gegen die Synode, welche ihn von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hatte, führt er die Strafpredigten der Propheten gegen schlechte Priester und Machthaber an und sagt dann: „Wir müssen sie vielmehr bemitleiden, als hassen, vielmehr für sie beten, als ihnen fluchen; denn zum Segnen und nicht zum Fluchen sind wir geschaffen"[1]).

Die Feinde des Origenes mußten zur weiteren Ausbreitung seines Würkungskreises beitragen; seine Versetzung nach Palästina war gewiß von bedeutenden Folgen, indem ihm dadurch Gelegenheit gegeben wurde, auch von dort auf den wissenschaftlichen Geist in der Kirche einzuwürken; noch lange zeigen sich davon die Spuren in diesen Gegenden. Auch hier sammelte sich um ihn ein Kreis junger Männer, welche unter seinem Einflusse zu Theologen und Kirchenlehrern sich bildeten, zu denen der nachher für die Verkündigung des Evangeliums so thätige Gregorius gehört (von dem wir unten besonders reden werden). Origenes setzte hier seine schriftstellerischen Arbeiten fort. Er verfaßte unter andern die schon erwähnte Schrift vom Nutzen des Gebets und von der Erklärung des Vaterunser, welche er an seinen Freund Ambrosius richtete.

---

1) S. l. c. Hieronym. l. IV. f. 411. Vergl. was Origenes gegen die Bedeutung ungerechter Excommunikation sagt, s. Bd. I. S. 279. Vergl. auch in Matth. T. XVI. §. 25, f. 445 die Worte, in denen man den eifrigen Gegner der Hierarchie erkannte, der die fromme Gesinnung auch in jeder unscheinbaren Gestalt anzuerkennen wußte, und wo eine solche sich zeigte, mit Liebe sie umfaßte. Anders aber handelten die von dem Geiste einer Priesterkaste und hierarchischen Hochmuths erfüllten Bischöfe, von welchen er, indem er die Worte Matth. 21, 16 auf sie anwendet, sagt: „Sowie nach dem Buchstaben der Geschichte diese Priester und Schriftgelehrten tadelnswerth sind, so mögen nach der geistigen Anwendung dieser Stelle auch manche tadelnswerthe Hohepriester seyn, welche den Namen der bischöflichen Würde nicht durch ihr Leben zieren und nicht Licht und Recht (2 B. Mos. 28) angezogen haben. Diese verachten, indem sie die Wunder Gottes sehen, die Kleinen und Unmündigen in der Gemeinde, die Gott und seinem Christus lobsingen, sie sind unwillig wegen ihrer geistlichen Fortschritte und sie klagen dieselben bei Jesus an, als ob sie Unrecht thäten, da sie doch nicht Unrecht thun, und sie sprechen zu Jesus: Hörst du auch, was diese sagen? Und dies werden wir noch besser verstehen, wenn wir bedenken, wie so oft die Menschen brünstigen Geistes, welche im freimüthigen Bekenntnisse vor den Heiden ihre Freiheit auf das Spiel setzen, welche die Gefahren verachten, welche mit aller Vestigkeit ein streng enthaltsames, eheloses Leben führen, — wie solche Menschen, die aber ungeschickt sind im Ausdruck (ἰδιῶται τῇ λέξει), von den tadelnswerthen Hohenpriestern als Ordnungswidrige verläumdet werden, wie sie dieselben bei Jesus anklagen, als ob sie besser handelten als so redliche und gute Kinder; aber Jesus zeugt für die Kinder und klagt hingegen die Hohenpriester der Unwissenheit an, indem er spricht: „„Habt ihr nie gelesen: aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du Lob zugerichtet?"" Wohl mochte hier dem Origenes das Bild des Demetrius und ähnlicher Bischöfe vor der Seele stehen, welche über die Verirrungen eines frommen Eifers am strengsten zu richten geneigt waren.

Er stand in lebendigem Verkehr mit den ausgezeichnetsten Kirchenlehrern in Kappadocien, Palästina, Arabien, und wurde häufig bei der Berathung fremder Kirchenangelegenheiten zugezogen.

Da unter der Verfolgung des Maximinus Thrax die Freunde des Origenes, der Presbyter Protoktetus aus Cäsarea selbst und Ambrosius viel zu leiden hatten, richtete er an diese Männer, welche als Confessoren im Gefängnisse dem Ausgange ihrer Leiden entgegensahen, seine Schrift über das Märtyrerthum. Er ermahnt sie zur Standhaftigkeit im Bekenntnisse, er sucht sie durch die Verheißungen der Schrift aufzurichten und beschäftigt sich mit der Widerlegung solcher Scheingründe, welche man zur Beschönigung einer thatsächlichen Glaubensverläugnung anwenden konnte, wie wenn Gnostiker, die das Aeußerliche für etwas Gleichgültiges hielten, und heidnische Staatsleute, die Alles nur vom politischen Gesichtspunkte zu betrachten gewohnt waren, darin übereinkamen, die Christen überreden zu wollen, daß sie jene bloß äußerlichen Dinge des Staatskultus, unbeschadet ihrer Ueberzeugung, die Keiner ihnen nehmen wolle, mitmachen könnten. Wenngleich in diesem Buche der Einfluß jener Moral der Entmenschlichung, von deren Zusammenhang mit der ganzen Denkweise des Origenes wir schon gesprochen haben, sich zu erkennen giebt [1]) und auch die falschen aus dem Geiste der Kirche seiner Zeit auf ihn übergegangenen und mit mehreren seiner eigenthümlichen Ideen in Verbindung gesetzten Vorstellungen von dem opus operatum des Märtyrerthums durchleuchten, so spricht sich dabei doch die Kraft seines gläubigen Vertrauens und seines evangelischen Glaubenseifers auf eine schöne Weise aus. Er sagt zu den beiden Bekennern [2]): „Ich wünschte auch, daß ihr in dem ganzen euch bevorstehenden Kampfe, eingedenk des großen Lohnes, welcher im Himmel den um der Gerechtigkeit und des Menschensohnes willen Verfolgung und Schmach Leidenden aufbewahrt ist, euch freutet und frohlocktet, wie die Apostel einst sich freuten, da sie gewürdigt wurden, für den Namen Christi beschimpft zu werden. Wo ihr aber auch einmal Angst in eurer Seele empfindet, so spreche zu ihr der in euch wohnende Geist Christi, wenn sie ihrerseits auch ihn beunruhigen will: „Was betrübst du mich meine Seele, und bist so unruhig in mir! Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken, daß er mir hilft mit seinem Angesicht.“ Ps. 42, 6. Möchte sie aber doch nicht beruhigt,

1) Was sich insbesondere zeigt in der Art, wie Origenes den einfachen Sinn der von Christus in den Leidenskämpfen gesprochenen Worte verkünstelnd deutete, indem jener Geist ihm nicht erlaubte, sie nach ihrem natürlichen Sinne aufzufassen. §. 29.

2) §. 4.

sondern auch vor dem Gerichte selbst und unter dem gegen den Hals gezuckten bloßen Schwerdte bewahrt werden von dem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft." Er sagt zu ihnen an einer andern Stelle [1]): „Da das Wort Gottes [2]) lebendig und kräftig ist und schärfer denn kein zweischneidig Schwerdt, und durchdringet, bis daß es schneidet Seel' und Geist, auch Mark und Bein, und ist ein Richter der Gedanken und Sinnen des Herzens, Hebr. 4, 12; so läßt dieses göttliche Wort jetzt besonders den Frieden, der erhaben ist über alle Vernunft, den es seinen Aposteln ließ, über unsere Seelen walten, es hat aber das Schwerdt geworfen zwischen das Bild des Irdischen und das Bild des Himmlischen in uns, um für jetzt unsern himmlischen Menschen zu sich aufzunehmen und sodann, wenn wir so weit gelangt sind, daß wir keine Theilung mehr zu erfahren brauchen [3]), uns ganz zu Himmlischen zu machen. Und er ist gekommen, nicht allein das Schwerdt auf die Erde zu bringen, sondern auch das Feuer, von dem er sagt: „Was wollte ich lieber, denn es brennete schon." Luk. 12, 49. Er werde dies Feuer also auch in euch angezündet, und es verzehre allen irdischen Sinn in euch, und laßt euch voll Freudigkeit taufen mit der Taufe, von der Jesus spricht [4]). Und du (Ambrosius), der du Weib und Kinder und Brüder und Schwestern hast, gedenke der Worte des Herrn: So Jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, der kann nicht mein Jünger sein. Ihr Beide insgesammt aber gedenket der Worte: So Jemand zu mir kommt und hasset nicht auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger seyn."

Vielleicht war es eben diese Verfolgung, welche den Origenes bewog, seinen bisherigen Aufenthalt auf einige Zeit zu verlassen. Da die Verfolgung, wie wir oben bemerkten, damals nur eine örtliche war, so konnte man leicht durch die Flucht nach andern Gegenden, wo gerade Ruhe herrschte, derselben entgehen. Origenes begab sich nach Cäsarea in Kappadocien zu seinem Freunde, dem Bischof Firmilianus, mit dem er in einem wissenschaftlich-theologischen Verkehr stand [5]).

Vielleicht brach aber gerade, während er sich dort befand, die schon erwähnte Verfolgung in Kappadocien aus [6]), und er

1) §. 37.
2) Er versteht dies von dem Logos.
3) Keine Sonderung des Göttlichen und des Ungöttlichen.
4) Luk. 12, 50.
5) Sie besuchten einander zuweilen, um sich über theologische Gegenstände zu unterreden. Euseb. l. VI. c. 27.
6) S. Bd. I. S. 159.

wurde dadurch veranlaßt, sich in das Haus einer christlichen Jungfrau, Juliana, zurückzuziehen, welche ihn zwei Jahre bei sich verborgen hielt und verpflegte. Er machte daselbst eine für seine literarischen Unternehmungen wichtige Entdeckung. Schon seit Jahren beschäftigte er sich mit einem Werke, das sowohl dazu dienen sollte, die Berichtigung des Textes der alexandrinischen Version des alten Testaments — welche die herrschende Kirchenübersetzung war und von vielen Christen nach jener jüdischen Legende als inspirirt angesehen wurde, und deren verschiedene Handschriften in den Lesearten sehr von einander abwichen — als auch die Verbesserung dieser Uebersetzung selbst durch Vergleichung derselben mit andern alten Uebersetzungen und mit der hebräischen Urschrift zu befördern. Origenes, der immer viel mit Heiden und Juden über religiöse Gegenstände disputirte, hatte, wie er selbst sagt, erfahren, wie nothwendig die Bekanntschaft mit dem Urtexte des alten Testaments sey, um den Juden nicht Blößen zu geben; denn diese spotteten über die Unwissenheit der mit ihnen disputirenden Heidenchristen, wenn sie aus der alexandrinischen Uebersetzung solche Stellen anführten, welche nicht im Hebräischen standen, oder wenn sie von Stellen, die nur im Hebräischen zu finden waren, gar nichts wußten [1]). Er hatte deshalb das Vermögen seines Freundes Ambrosius und seine eigenen öfteren Reisen benutzt, um verschiedene Handschriften der alexandrinischen Version und andere alte Uebersetzungen, die er noch auftreiben konnte, zusammenzubringen. So hatte er zum Beispiel, Alles durchwühlend, zu Jericho in einem Fasse eine alte, sonst nicht bekannte Uebersetzung einiger Bücher des alten Testaments aufgefunden. Es traf sich nun, daß jene Juliana Erbin der Schriften des Ebioniten Symmachus, der vielleicht im Anfange dieses Jahrhunderts gelebt hatte, geworden war, und er fand daher bei ihr wie dessen gegen das Evangelium des Matthäus gerichtete Schrift [2]), so auch dessen Uebersetzung des alten

---

1) Orig. ep. ad African. §. 5: *Τοιαύτης οὔσης ἡμῶν τῆς πρὸς αὐτοὺς ἐν ταῖς ζητήσεσι παρασκευῆς, οὐ καταφρονήσουσιν, οὐδ' ὡς ἔθος αὐτοῖς, γελάσονται τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύοντας, ὡς τὰ ἀληθῆ καὶ παρ' αὐτοῖς ἀναγεγραμμένα ἀγνοοῦντας.*

2) Die Worte des Eusebius l. VI. c. 17 von dem Werke des Symmachus: *Ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν (τῶν Ἐβιωναίων) κρατύνειν.* Da er dies Werk nachher unter die Kommentare des Symmachus über die Schrift (*ἑρμηνείας εἰς τὰς γραφάς*) rechnet, so könnte man freilich veranlaßt werden, an eine solche Schrift desselben zu denken, in welcher er dies Evangelium oder vielmehr das demselben ähnliche ebionitische Hebräerevangelium erklärt und zu Beweisen für die ebionitsche Lehre benutzt hätte; aber die griechische Redensart „*ἀποτείνεσθαι πρός τι*“, verbunden mit dem *κρατύνειν*

Testaments [1]). Nun konnte er das große Werk der Zusammenstellung der vorhandenen alten Uebersetzungen und ihrer Vergleichung mit dem hebräischen Texte zur Vollendung bringen [2]).

Nach der Ermordung des Kaisers Maximinus unter dem Gordianus, im J. 238, konnte Origenes wieder nach Cäsarea zurückkehren und seine frühere Würksamkeit dort beginnen.

Wie er schon früher einmal wegen Kirchenangelegenheiten von der ihn besonders hochachtenden Kirche Griechenlands aus Alexandria dorthin war berufen worden, geschah es wahrscheinlich auch ein zweites Mal. Sein Weg führte ihn durch Nikomedien in Bithynien, wo er sich einige Tage bei seinem alten Freunde, dem Ambrosius, aufhielt, der, wenn die Erzählung des Hieronymus richtig ist, unterdessen Diakonus geworden war; sey es nun, daß er bei der Kirche jener Stadt angestellt, oder daß er um

---

spricht doch vielmehr dafür, eine von dem Standpunkte der ebionitischen Recension des Hebräerevangeliums gegen das Evangelium des Matthäus gerichtete Schrift darunter zu verstehen.

1) Palladius (im Anfange des fünften Jahrhunderts) erzählt in seiner Mönchsgeschichte (λαυσίακα) c. 147, er habe in einer alten von dem Origenes herrührenden Handschrift die von diesem selbst geschriebenen Worte gefunden, worin er das im Texte Angeführte erzählte. Zwar ist dieser Palladius wegen seiner Leichtgläubigkeit ein sehr verdächtiger Zeuge; aber hier hat man doch gar keinen Grund, in seine Aussage Mißtrauen zu setzen, zumal da sie mit der Erzählung des Eusebius l. VI. c. 17 gut zusammenstimmt.

2) Die Hexapla; von diesem Werke und verwandten Werken des Origenes mehr zu sagen, liegt unserm Zwecke fern, s. darüber die Einleitungen in das alte Testament. Wir führen hier nur die Worte des Origenes selbst an, über die von ihm zwischen der alexandrinischen Version und den übrigen alten Uebersetzungen des alten Testaments angestellten Vergleichung. Nachdem er Commentar. in Matth. T. XV. §. 14, f. 381, von den Verschiedenheiten zwischen den Abschriften des neuen Testaments gesprochen, welche theils durch die Nachlässigkeit, theils durch die willkührliche Kritik der Abschreiber entstanden seyen, fügt er hinzu: „Was die Verschiedenheit zwischen den Abschriften des alten Testaments betrifft, so haben wir mit Gottes Hülfe ein Mittel zur Ausgleichung derselben gefunden, indem wir die übrigen Uebersetzungen als Kriterium gebrauchten. Wo in der Uebersetzung der Siebenzig wegen der Verschiedenheiten der Handschriften etwas zweifelhaft war, haben wir das mit den übrigen Uebersetzungen Uebereinstimmende beibehalten, und Manches, was sich im Hebräischen nicht findet, haben wir mit dem Obelus (dem kritischen Zeichen der Auslassung) bezeichnet, indem wir nicht wagten, es ganz auszulassen, Einiges aber haben wir mit dem Asteriskus hinzugesetzt, damit es klar würde, daß wir solche bei den Siebenzig nicht vorhandene Stellen aus den übrigen Uebersetzungen, übereinstimmend mit den Hebräischen, hinzugesetzt haben, und damit, wer geneigt dazu ist, dieses in den Text aufnehme (ich meine, es muß προςῆται gelesen werden), wer aber einen Anstoß daran nimmt, es mit dem Aufnehmen oder nicht Aufnehmen halte, wie er will." Aus diesen letzten Worten sieht man, wie sehr Origenes hier Diejenigen zu fürchten hatte, welche Jeden, der von dem Hergebrachten sich entfernte, gleich einer Verfälschung der heiligen Schrift zu beschuldigen geneigt waren.

des Origenes willen dahin gekommen war. Dort empfing er einen Brief eines seiner Freunde, eines der ausgezeichnetsten christlichen Gelehrten dieser Zeit, des Julius Afrikanus [1]). Origenes hatte nämlich bei einer in Gegenwart des Afrikanus gehaltenen Unterredung die Geschichte der Susanna nach der Autorität der alexandrinischen Version als eine ächte zu dem Daniel gehörende Schrift citirt. Afrikanus äußerte ihm in einem durch den gemäßigten, achtungsvollen Ton wissenschaftlicher Polemik, wie durch die Unbefangenheit der Kritik sich auszeichnenden Briefe sein Befremden darüber und bat ihn um weitere Erörterungen. Origenes antwortete ihm von Nikomedien aus in einem ausführlichen Schreiben. Nicht so unbefangen als Afrikanus suchte er das Ansehn der alexandrinischen Uebersetzung und Sammlung der heiligen Schriften zu vertheidigen. Merkwürdig ist es, wie der freie Forschungsgeist des Origenes aus mißverstandener Frömmigkeit, vielleicht auch schüchtern gemacht durch die

---

1) Er war damals ein hochbejahrter Greis, wie schon daraus hervorgeht, daß er den funfzigjährigen Origenes mit dem Namen „Sohn" anreden konnte. Er hatte wahrscheinlich seinen gewöhnlichen Wohnsitz in der alten verfallenen Stadt Emmaus, oder Nikopolis in Palästina (wie sie von den Römern nach dem jüdischen Kriege genannt wurde, nicht zu verwechseln mit dem neutestamentlichen Emmaus, entfernter von Jerusalem, nämlich 176 Stadien weit von Jerusalem). Die Einwohner dieses verfallenen Ortes wählten ihn zu ihrem Abgeordneten an den Kaiser Heliogabalus, um die Wiederherstellung ihrer Stadt von diesem Kaiser auszuwürken, was er auch erhielt. Hieronym. de vir. illustr. c. 63. Er ist bekannt als der erste Verfasser einer christlichen Weltgeschichte (seine *χρονογραφία* in fünf Büchern, s. Euseb. l. VI. c. 31). Dieses Werk, das uns nur in fremden Benutzungen und Bruchstücken bekannt geworden, ist wohl von einem apologetischen Zwecke ausgegangen. Er ist ferner bekannt durch seinen Brief an Aristides über die Auflösung der Differenz zwischen den Geschlechtsregistern Jesu bei Matthäus und Lukas, von welchem Eusebius Hist. lib. I. c. 7 ein Bruchstück aufbewahrt hat. Merkwürdig ist ein anderes von Routh reliquiae sacrae Vol. II. p. 115. herausgegebenes Stück desselben Briefes. Er bekämpft hier Diejenigen, welche behaupteten, es seyen nur deshalb diese verschiedenen Geschlechtsregister angegeben worden, um auf diese Weise die Wahrheit anschaulich zu machen, daß Christus zugleich König und Hoherpriester sey, als vom königlichen und priesterlichen Geschlechte abstammend. Und hierbei erklärt er sich sehr nachdrücklich gegen die Theorie von einer fraus pia. „Fern sey es, daß eine solche Meinung in der Kirche Christi herrschend werden sollte, etwas Falsches sey zum Preise Christi ersonnen." (*Μὴ δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ, ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ.*) Eusebius schreibt ihm ein Werk, das eine Art von literärischem Allerlei nach Art der damaligen unwissenschaftlichen Polyhistorie enthielt, unter dem Namen der *κεστοί* zu. Jedoch paßt unter den ihm zugeschriebenen Bruchstücken dieses Werkes Manches nicht zu den Einsichten und den Grundsätzen, welche wir diesem Manne, nach dem, was uns sonst von ihm bekannt ist, zuschreiben sollten. Es wäre allerdings das Natürlichste, anzunehmen, daß er dieses Werk, ehe sich noch seine Denkart zu einer entschieden christlichen ausgebildet, geschrieben hätte.

Bewegungen, welche er, ohne es zu wollen, in der Kirche erregt hatte, zu dem Ansehn einer von Gott geleiteten Kirchenüberlieferung sich zurückflüchtet und willkührliche Schranken sich setzt: „Sollte aber die Vorsehung, — sagt er [1]) — welche in der heiligen Schrift allen Gemeinden Christi Erbauung gegeben hat, nicht für die durch theuren Preis Erkauften gesorgt haben, für die Christus gestorben ist, der Sohn des Gottes, der die Liebe ist und der seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns Alle dahingegeben hat, um mit ihm uns Alles zu schenken? Ueberdies erwäge, ob es nicht gut ist, an die Worte zu denken: „Verrücke nicht die Grenzen, die die Väter gemacht haben.“ Sprüchw. 22, 28. Er sagt sodann, „daß er, obgleich er die übrigen alten Uebersetzungen nicht vernachlässigt, doch auf die alexandrinische Uebersetzung besonderen Fleiß verwandt habe, damit es nicht scheinen sollte, als ob er in der Kirche eine verfälschende Neuerung einführen wolle, und um keinen Vorwand Denen zu geben, welche Anlaß suchen und die allgemein bekannten, in der Kirche einen bedeutenden Platz einnehmenden Männer gern anklagen und verläumden“ [2]). Das Ziel dieser Reise des Origenes war Athen, wo er sich längere Zeit aufhielt, seinen Kommentar über den Ezechiel zu Ende brachte und seinen Kommentar über das hohe Lied anfing [3]).

Bis an sein Ende war er mit theologischen Arbeiten beschäftigt; unter der Regierung des Philippus Arabs, mit dessen Familie er selbst in Verbindung stand, schrieb er sein schon erwähntes Werk gegen den Celsus, seinen Kommentar über das Evangelium des Matthäus u. s. w. Er erlaubte jetzt zuerst, da er sechszig Jahr alt war, daß seine Predigten von Schnellschreibern nachgeschrieben wurden. In welchem Ansehn er bei den Kirchen dieser Gegenden stand, erhellt daraus, daß er bei wichtigen Kirchenangelegenheiten, mit denen man nicht zu Ende kommen konnte, von Synoden der Bischöfe zu Rathe gezogen wurde; von der Art, wie der Bischof Beryllus von Bostra in Arabien durch ihn sich belehren ließ, haben wir schon oben gesprochen. Hier erwähnen wir noch, daß damals unter den arabischen Christen eine Parthei Streit erregte, welche behauptete, daß die Seele mit dem Körper zugleich sterbe, und daß sie erst bei der Auferstehung zugleich mit demselben werde erweckt werden: eine alte

---

1) c. 4

2) Ἵνα μή τι παραχαράττειν δοκοίημεν ταῖς ὑπὸ οὐρανὸν ἐκκλησίαις· καὶ προφάσεις δίδωμεν τοῖς ζητοῦσιν ἀφορμὰς, ἐθέλουσι τοὺς ἐν μέσῳ συκοφαντεῖν καὶ τῶν διαφαινομένων ἐν τῷ κοινῷ κατηγορεῖν.

3) Euseb. lib. VI. c. 32.

jüdische Vorstellung. Vielleicht war es auch in diesen, ihrer Lage nach mit Juden in vieler Berührung stehenden Kirche keine neue Lehre, sondern die seit älterer Zeit dort vorherrschende und vielleicht bewürkte erst der Einfluß des Origenes, in dessen System die Lehre von der natürlichen Unsterblichkeit der gottverwandten Seele einen nothwendigen Platz einnahm, daß diese letztere hier nun allgemeineren Eingang fand, und die kleine Parthei, welche noch die alte Meinung vesthielt, als eine ketzerische erschien, wenn anders würklich die herrschende Stimme sich schon gegen dieselbe ausgesprochen hatte [1]). Daher erklärt es sich, daß die Versammlung einer großen Synode für nothwendig gehalten wurde, um diese Streitigkeiten beizulegen. Da man sich nicht vereinigen konnte, wurde Origenes von derselben zugezogen, und sein Einfluß bewürkte, daß die Gegner der natürlichen Unsterblichkeitslehre ihren Irrthum erkannten und demselben entsagten.

Dieser von Denen, welche den tief im Gemüthe wurzelnden Glauben an die Thatsachen des Heils und die Meinungen über dieselben nicht aus einander zu halten wußten, verketzerte große Lehrer der Kirche sollte noch in den letzten Tagen eines der Arbeit und dem Kampfe für das, was er als die Sache Christi erkannte, geweihten Lebens die Beschuldigungen seiner Feinde durch die That widerlegen und zeigen, wie er Alles dem Glauben zum Opfer zu bringen bereit war, wie er zu Denen gehörte, die auch ihr eigenes Leben um des Herrn willen zu hassen bereit sind.

Da die Wuth der Feinde des Christenthums in der decianischen Verfolgung besonders die Männer traf, welche durch ihre Aemter, ihr Vermögen oder ihre Wissenschaft und ihre Würksamkeit für die Verkündigung des Glaubens ausgezeichnet waren [2]), so war es natürlich, daß ein solcher Mann, wie Origenes, besonders das Ziel der fanatischen Grausamkeit war. Er wurde nach standhaftem Bekenntnisse ins Gefängniß geworfen, und man suchte nun, wie es der Plan der decianischen Verfolgung mit sich brachte, durch ausgesuchte und gesteigerte Martern die Altersschwäche zu besiegen. Aber der Glaube, den er im Herzen trug, hielt das schwache Alter aufrecht und gab ihm Kraft, alle Proben zu bestehen. Nachdem er so viel gelitten hatte [3]), schrieb er aus

1) Eusebius (l. VI. c. 37) mag vielleicht die Lehrstreitigkeiten dieser Zeit zu sehr nach seiner subjektiven Dogmatik und nach der kirchlichen Orthodoxie seiner Zeit beurtheilen, wenn er die Vertheidiger dieser Meinung als allgemein anerkannte Irrlehrer und Verbreiter einer neuen Meinung darstellt.

2) Die personae insignes.

3) Euseb. l. VI. c. 39.

dem Gefängnisse Briefe voll Trostes und voll Stärkung für Andere. Die schon erwähnten Umstände (s. oben), welche diese Verfolgung theils milderten, theils ganz stillten, schafften endlich auch dem Origenes Freiheit und Ruhe. Doch trugen die von ihm erduldeten Leiden vielleicht bei, seinen Tod zu beschleunigen. Er starb, 69 Jahre alt, um das Jahr 254 [1]).

Der Einfluß des Origenes auf die theologische Bildung war nicht mehr an seine Person geknüpft, sondern dauerte fort und entwickelte sich, unabhängig von derselben, durch seine Schriften und seine Schüler, nicht ohne fortwährenden Kampf mit den entgegengesetzten Geistesrichtungen. Die Freunde des Chiliasmus, der fleischlich-buchstäblichen Bibelerklärung und der damit zusammenhangenden anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungsweisen von göttlichen Dingen, und die Eiferer für den Buchstaben der dogmatischen Kirchenüberlieferung waren Gegner der origenistischen Schule. Der Kampf dieser entgegengesetzten Geistesrichtungen bildet die bedeutendsten Erscheinungen für die theologische Entwickelung am Ende dieser Periode. Wir werfen hier zuerst einen Blick auf die Kirche, welche der ursprüngliche Sitz der Würksamkeit des Origenes war, auf die alexandrinische und die egyptische.

Origenes hatte hier Schüler zurückgelassen, welche in seinem Geiste fortwürkten, wenn sie auch in ihrer Spekulation mehr Maaß zu halten wußten. Der Bischof Demetrius war, wie aus dem Gesagten hervorgeht, vielmehr persönlicher Feind des Origenes, als Feind der theologischen Geistesrichtung desselben; die Bekämpfung dieser letzteren war ihm wahrscheinlich nur Vorwand gewesen. Daher ließ er die Schüler des Origenes ungestört fortwürken, und er selbst starb bald nach dem Ausbruche dieser Streitigkeiten noch in demselben Jahre (231)).

Der schon genannte Schüler und Freund des Origenes,

---

1) Euseb. l. VII, c. 2. Nach Photius (Cod. 118) gab es einen zwiefachen Bericht von der Todesart und der Todeszeit des Origenes. Pamphilus und viele Andere, welche den Origenes persönlich gekannt hatten, berichteten, daß er unter der decianischen Verfolgung zu Cäsarea als Märtyrer gestorben; Andere berichteten, daß er bis zu Gallus und Volusianus gelebt, und dann zu Tyrus gestorben und dort begraben worden sey, und dafür zeugen auch die von dem Origenes nach der Verfolgung geschriebenen Briefe, von deren Aechtheit jedoch Photius nicht sicher überzeugt war. Aber nach dem, was Eusebius, der sicher der Erzählung seines Freundes und Lehrers Pamphilus folgte, an der angeführten Stelle seiner Kirchengeschichte sagt, kann man schwerlich annehmen, daß Pamphilus würklich Jenes berichtet haben sollte. Vielleicht hatte Photius den Pamphilus mißverstanden, wenn dieser unter dem Märtyrerthum nur das Bekenntniß unter Martern meinte, oder doch, wenn er von den mittelbaren Folgen jener Leiden für den Origenes sprach.

Heraklas, der nach dessen Abreise Vorsteher der Katechetenschule geworden war, wurde darauf Nachfolger des Demetrius in dem bischöflichen Amte. Dem Heraklas folgte (J. 247) als Katechet und sodann als Bischof, Dionysius, ein andrer würdiger Schüler des Origenes, welcher diesem stets mit Liebe und Verehrung zugethan blieb und einen Trostbrief an ihn richtete, als er durch die decianische Verfolgung in den Kerker geworfen worden. Dieser Dionysius war, wie er selbst sagt, auf dem Wege freier Prüfung, indem er unbefangen alle Systeme durchforschte, zum Glauben an das Evangelium gekommen, und daher blieb er auch als Christ und als Kirchenlehrer diesem Grundsatze treu. Er las und prüfte unbefangen alle Schriften der Häretiker, und verwarf ihre Systeme nur, nachdem er sie genau kennen gelernt und sich in den Stand gesetzt, sie mit Gründen zu widerlegen. Ein Presbyter seiner Kirche warnte ihn vor dem Schaden, der seine Seele durch diese vielfache Beschäftigung mit den gottlosen Schriften treffen könne. Aber der Geist Gottes gab ihm die Zuversicht, sich dadurch nicht schrecken zu lassen. Er glaubte eine Stimme zu vernehmen, die zu ihm sagte: lies nur Alles, was dir in die Hände fällt, denn du bist Alles zu beurtheilen und zu prüfen fähig, und dies ist dir von Anfang an Ursache des Glaubens geworden. Dionysius wurde durch diese Mahnung in seinem Vorsatze bestärkt, und er fand sie übereinstimmend mit jener Aufforderung des Herrn an die Stärkeren: „Werdet geschickte Wechsler" (nach einem apokryphischen Evangelium), *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται*, d. h. geschickt, die ächten und die unächten Münzen von einander zu sondern [1]).

Wir haben schon bei verschiedenen Veranlassungen Beispiele von der Geistesfreiheit und Mäßigung dieses Mannes und von den segensreichen Würkungen derselben angeführt. Seine christliche Mäßigung und Milde zeigt sich auch in seinem Briefe an einen egyptischen Bischof Basilides, auf Fragen über Gegenstände der Kirchenzucht und des Kirchenritus [2]). Dieser Brief an einen ihm untergebenen Bischof schließt so: „Diese Fragen hast du nicht, als ob du in der Sache unwissend wärest, sondern um mich zu ehren, mir vorgelegt, damit ich Eines Sinnes mit dir seyn sollte, wie ich es auch bin. Ich habe dir meine Meinung auseinandergesetzt, nicht als Lehrer, sondern mit aller der Offenheit,

---

1) Dionysius in seinem Briefe an den römischen Presbyter Philemon, Euseb. l. VII. c. 7.

2) Welcher Brief gesetzliches Ansehn in dem griechischen Kirchenrechte erhielt als eine *ἐπιστολὴ κανονική*. Die uns erhaltenen Bruchstücke desselben zuletzt herausgegeben von Routh reliquiae sacrae Vol. II.

mit der wir zu einander reden müssen. Deine Sache aber ist es, nun darüber zu urtheilen, und schreibe mir dann, was dir darüber besser scheint, oder auch, ob du dasselbe für recht hältst [1]."

Sodann zeichnen sich in den letzten Zeiten des dritten Jahrhunderts Pierius und Theognostus als Lehrer der alexandrinischen Kirche aus. In den Bruchstücken ihrer Schriften (bei Photius) erkennt man die dem Origenes eigenthümlichen Lehren.

Wir bemerkten schon oben, daß in Egypten selbst der Gegensatz zwischen einer origenistischen und einer antiorigenistischen Parthei bestand. Wir finden diesen Gegensatz im vierten Jahrhundert, besonders unter den egyptischen Mönchen, wieder, die Anthropomorphiten und die Origenisten. Vielleicht führt auch diese Wahrnehmung in die Zeit, von der wir jetzt reden, zurück. Zwar gab es damals noch keine Mönche, aber schon am Ende des dritten Jahrhunderts finden wir in Egypten Vereine von Asceten, welche auf dem Lande lebten [2]. Unter diesen egyptischen Asceten erscheint am Ende dieser Periode ein Mann, Namens Hierakas, den man in den folgenden Zeiten unter die Häretiker rechnete, indem man ihn von dem Standpunkte des kirchlichen Lehrbegriffs, so wie dieser sich im vierten Jahrhundert ausgebildet hatte, betrachtete, der aber während seiner Lebenszeit schwerlich als Häretiker betrachtet wurde [3]. Soweit wir aus den fragmentarischen Nachrichten, welche wir größtentheils dem Epiphanius [4]) verdanken, seine Geistesrichtung und seine Lehren erkennen können, hatte er in seinen eigenthümlichen Ansichten manches der origenistischen Schule Verwandte, und es könnte seyn, daß er selbst aus dieser Schule hervorgegangen; doch finden wir keine Verwandtschaft von der Art, daß sie nur auf diese Weise erklärt werden könnte. Auch anderswoher konnten in Egypten leicht ähnliche Richtungen sich bilden.

In der Stadt Leontopolis in Egypten [5]) lebte Hierakas als Ascet, und nach Art der Asceten erwarb er sich seinen nothdürf-

---

1) Ein größeres Bruchstück von dem Werke des Dionysius über die Natur, in welchem er den Glauben an die Vorsehung gegen die epikureische Atomistik vertheidigt, hat uns Eusebius in dem XIV. Buche der praeparatio evangelica aufbewahrt, abgedruckt bei Routh l. c. Vol. IV.

2) Wie man aus Athanasius Lebensbeschreibung des Antonius sieht. Mehr davon in der folgenden Periode.

3) Deshalb haben wir, da wir den Begriff der Häresie in diesem Werke nur in seiner historischen Bedeutung auffassen können, den Hierakas nicht, wie sonst zu geschehen pflegt, unter den Häretikern aufgeführt.

4) Haeres. 67.

5) Wenn er nicht an der Spitze eines Ascetenvereins in der Nähe derselben lebte.

tigen Unterhalt und Mittel zu Wohlthätigkeitserweisungen durch eine Kunst, die in Egypten viel galt und viel gebraucht wurde, die Kunst schön zu schreiben, sowohl mit koptischem als hellenischem Alphabet. Er soll, was sich leicht aus seiner einfachen Lebensweise erklären läßt, über neunzig Jahre alt geworden und bis an sein Ende lebenskräftig geblieben seyn, daher er bis zu seinen letzten Stunden sein Gewerbe ausüben konnte. Er war mit der hellenischen und der koptischen Literatur auf gleiche Weise bekannt; eben daher konnte es aber auch geschehen, daß er manche fremdartigen Elemente aus beiden Gattungen in das Christenthum hinübertrug. Er schrieb Kommentare über die Bibel in hellenischer und koptischer Sprache und dichtete viele Kirchenlieder.

Hierakas war der mit einer gewissen theosophischen Richtung genau zusammenhangenden allegorisirenden Bibelauslegung zugethan. Wie Origenes erklärte er insbesondere die Erzählung vom Paradiese allegorisch, er läugnete ein sinnliches Paradies. Vermuthlich setzte er, wie Origenes, das Paradies als Symbol einer höheren Geisterwelt, aus der der himmlische Geist durch Hinneigung zur irdischen Materie herabsank. Da man aber überhaupt nicht einig darüber war, was in jener Erzählung der Genesis symbolisch und was buchstäblich zu verstehen sey, da auch über den Ursprung der Seele in der herrschenden Kirchenlehre noch nichts vestgesetzt war (s. oben), und da zumal in der egyptischen Kirche die eigenthümlichen Meinungen des Origenes noch manchen bedeutenden Vertheidiger hatten, so konnte er deshalb noch nicht allgemein verketzert werden.

Aus jener seiner Theorie von der Einkörperung des zur Verbindung mit der Materie herabgesunkenen himmlischen Geistes läßt es sich nun erklären, wie Hierakas den irdischen materiellen Körper verachten, die Entäußerung von demselben zur Hauptsache der christlichen Sittenlehre machen, gegen die Lehre, daß die befreite Seele durch die Auferstehung wieder in diesen Kerker des Körpers sollte eingeschlossen werden, sich sträuben mußte. Er kann in Beziehung auf das Letztere dabei doch wohl angenommen haben, daß die Seelen mit einem höheren Organ von ätherischem Stoffe (einem *σῶμα πνευματικόν*) umhüllt werden würden. Auch diese Meinung konnte er vielleicht so einkleiden, daß er dabei die Lehre von einer leiblichen Auferstehung nicht geradezu verwarf, sondern sie nur nach seinem Sinne ausdeutete.

Was das Erstere betrifft, so erklärte er das enthaltsame ehelose Leben für etwas der eigenthümlichen christlichen Vollkommenheit Wesentliches. In die Empfehlung des ehelosen Lebens setzte er den charakteristischen Unterschied zwischen dem sitt-

lichen Standpunkte des alten und des neuen Testaments. Wir erkennen hier jene falschen Vorstellungen von dem Wesen des Gesetzes, nach welchem man meinte, noch mehr, als dieses verlange, thun zu können, eine übergesetzliche Vollkommenheit ersann. Es erhellt, wie wenig er das Wesen des Gesetzes, das Verhältniß des Menschen zu demselben und wie wenig er das Wesen der Erlösung zu verstehen wußte, wenn er die Frage aufwarf: „Was hat denn die Lehre des Eingeborenen Neues gebracht? Welches neue Gut hat er in der Menschheit gestiftet? Von der Furcht Gottes, vom Neid, von der Habsucht u. s. w. hat schon das alte Testament gehandelt. Was bleibt noch Neues übrig, wenn nicht die Einführung des ehelosen Lebens?" Wenngleich aber solchen Aeußerungen eine Denkweise zum Grunde liegt, welcher dazu hinführt, Christus nur als Lehrer und Sittengesetzgeber, nicht als Erlöser zu betrachten, wie ja aus einer solchen nachher der Pelagianismus hervorging, so würde man doch Unrecht thun, diese mit Bewußtseyn ausgebildete Auffassung dem Hierakas selbst zuzuschreiben. Ein eifriger Montanist hätte wohl etwas Aehnliches sagen können. Und Spuren dieser falschen ethischen und anthropologischen Vorstellungen finden sich ja auch sonst in dieser Zeit, zumal bei den Alexandrinern.

Er suchte durch die aus dem Zusammenhange gerissenen Stellen des siebenten Kapitels in dem ersten Briefe an die Korinther zu beweisen, daß Paulus nur aus Nachsicht gegen die Schwächen der Menschen, und nur um noch ärgeres Uebel bei den Schwachen zu vermeiden, die Ehe erlaubt habe. In der Parabel von den Jungfrauen (Matth. 25) vernachlässigte er die Regel, daß man bei einem Gleichnisse sich nicht an alle einzelnen Züge, sondern nur an den Vergleichungspunkt halten dürfe, und schloß daraus, daß hier nur Jungfrauen genannt seyen; also nur Unverehelichte könnten zur Theilnahme an dem Himmelreiche gelangen. Bei der Anwendung der Stelle, daß Keiner ohne Heiligung Gott schauen könne (Hebr. 12, 14), ging er von seiner Voraussetzung aus, daß das Wesen der Heiligung in ehelosem Leben bestehe.

Da Hierakas selbst zugiebt, daß Paulus den Schwachen die Ehe gestatte, so folgt daraus, daß er die verehelichten Christen keineswegs unbedingt verdammte und von der Zahl der Christen ausschloß. Es könnte seyn, daß man aus manchen seiner Uebertreibungen bei der Empfehlung des ehelosen Lebens zu viel schloß. Oder er müßte, wenn er sagte, daß nur die im Cölibat Lebenden zum Himmelreiche gelangen könnten, unter dem Himmelreiche nicht die Seligkeit überhaupt, sondern nur die höchste Stufe der-

selben verstanden haben, welcher ihm eigenthümliche dogmatische Sprachgebrauch aus dem gleich zu Bemerkenden wahrscheinlich wird.

Vermöge seiner ascetischen Richtung legte Hierakas besonderen Nachdruck darauf, daß sich Jeder selbst durch seinen eigenen sittlichen Kampf, seine eigenen ascetischen Anstrengungen die Theilnahme am Himmelreiche erwerben solle. Die Art, wie er das eigene menschliche Kämpfen besonders hervorhob, war auch der eigenthümlichen alexandrinischen Richtung ganz gemäß. Indem er nun von der Voraussetzung ausging: Die Theilnahme an dem Himmelreiche kann nur Belohnung des Kampfes seyn, wer nicht gekämpft hat, kann den Siegerkranz nicht erlangen; so schloß er: Die Kinder, welche sterben, ehe sie zur Erkenntniß gelangen, kommen nicht in das Himmelreich. Er wollte damit schwerlich das unbedingte Verdammungsurtheil über sie aussprechen, sondern nur von der höchsten Stufe der aus der Vergöttlichung der menschlichen Natur hervorgehenden Seligkeit sie ausschließen; denn zu einer solchen sollte man nur durch die vermittelst der eigenen sittlichen Anstrengungen erlangten übergesetzlichen Vollkommenheit sich erheben können. Wir erkennen hier wieder jene zwischen dem Göttlichen und Menschlichen gemachte Trennung, welche wir als Reaction eines durch das Christenthum zu überwindenden Standpunktes in den Erscheinungen dieser Periode oft bemerken mußten. Er nahm einen Mittelzustand für jene Kinder an, wie nachher in Rücksicht der ungetauften Kinder viele Orientalen und Pelagius dies annahmen. Wenn Hierakas dies von allen, auch von den getauften Kindern behauptete, so folgt daraus, daß er eine mit der Kindertaufe verbundene übernatürliche Einwürkung läugnete. Vielleicht bekämpfte er nach diesem Princip die Kindertaufe selbst, und erklärte sie für einen dem Zwecke der Taufe und dem Wesen des Christenthums widersprechenden Gebrauch späteren Ursprungs. Das, was wir hier bemerkt haben, gereicht auch zur Bestätigung des vorhin Gesagten, daß Hierakas keineswegs Christus bloß als Sittenlehrer ehrte; es erhellt ja daraus, daß er ihn als den Verherrlicher der menschlichen Natur, durch welchen sie zur höchsten Stufe der Seligkeit, zu der die Menschen durch ihre eigenen Kräfte nicht hätten gelangen können, erhoben worden, anerkannte.

Von dem Standpunkte der späteren kirchlichen Orthodoxie aus werden dem Hierakas Irrthümer in der Dreieinigkeitslehre Schuld gegeben. Er soll sich der Vergleichung bedient haben, der Sohn Gottes emanire aus dem Vater, wie ein Lampenlicht von dem an-

dern entzündet oder eine Fackel in zwei zertheilt werde [1]). So sinnliche Vergleichungen waren freilich der geistigen Richtung des Origenes entgegen; aber die älteren Kirchenlehrer, Justinus, Tatianus, hatten ja solches geliebt. Er behauptete ferner, daß unter dem Bilde des Melchisedeck der heilige Geist dargestellt sey, denn dieser werde ja als Fürsprecher für die Menschen (Röm. 8, 26), somit als Priester bezeichnet. Er stelle das Bild des Sohnes dar, demselben zwar untergeordnet, aber ihm am ähnlichsten unter allen Wesen: welche Vorstellung der origenistischen Subordinationstheorie, die sich noch lange in der orientalischen Kirche erhielt, ganz angemessen war [2]).

Von Palästina aus verbreitete sich der Einfluß des Origenes durch seine Freunde und Schüler bis nach Kappadocien und bis nach dem Pontus, wie noch im vierten Jahrhundert die drei großen Kirchenlehrer Kappadociens davon zeugen. Hier ist besonders sein großer Schüler Gregorius zu nennen, welchen die Verehrung der Christen den Beinamen des Wunderthäters (*θαυματουργός*) beilegte. Der ursprüngliche Name desselben war Theodorus. Er stammte aus einer angesehenen und begüterten Familie zu Neocäsarea im Pontus; sein Vater, ein eifriger Heide, erzog ihn im Heidenthume. Als er aber vierzehn Jahre alt war, verlor er seinen Vater, und nun wurde er zuerst für das Christenthum gewonnen, wie häufig (s. oben) das Evangelium zuerst durch Kinder und Frauen in den Familien Eingang fand. Er kannte das Christenthum aber nur noch aus der Ueberlieferung Anderer, er selbst blieb mit der heiligen Schrift noch unbekannt, das religiöse Interesse war bei ihm nur noch etwas Untergeordnetes, das Streben nach einer glänzenden Laufbahn in der Welt galt ihm mehr. Seine Mutter bot Alles auf, um ihn dasjenige lernen zu lassen, was unter den damaligen Verhältnissen dazu dienen konnte, ihm eine solche zu eröffnen. Er erhielt deshalb eine gute rhetorische Bildung, um als Rhetor oder Advokat sich emporschwingen zu können, und erlernte auch die Sprache der bestehenden Regierungen und der be=

---

1) *Ὡς λύχνον ἀπὸ λύχνου ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο.* Arius ad Alexandr. apud Epiphan. haeres. 69. §. 7. Athanas. T. I. P. II. 68.

2) Er berief sich auch auf eine Stelle einer für die älteste Dogmengeschichte wichtigen apokryphischen Schrift, des *ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*, d. h. der Bericht von der Erhebung des Jesaias in die verschiedenen Regionen des Himmels und dem, was er dort geschaut hat. Nachdem der begleitende Engel dem Jesaias den Sohn Gottes gezeigt hat, der zur Rechten Gottes steht, *ὁ ἀγαπητός*, fragt Jesaias: *Καὶ τίς ἐστιν ὁ ἄλλος, ὁ ὅμοιος αὐτῷ, ἐξ ἀριστερῶν ἐλθών; καὶ εἶπε· σὺ γινώσκεις, τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν σοὶ καὶ ἐν τοῖς προφήταις. Καὶ ἦν, φησι, ὅμοιον τῷ ἀγαπητῷ.* Diese Stelle findet sich in dieser nach der alten äthiopischen Uebersetzung nun vollständig herausgegebenen Schrift von R. Laurence. Oxoniae 1819. S. 58. 59. v. 32—36.

stehenden Gesetze, das Lateinische. Sein Lehrer in der römischen Sprache zeigte ihm, wie sehr ihm für die Erreichung seiner Zwecke die Kenntniß des römischen Rechts nothwendig sey. Er begann dies Studium und machte sich schon den Plan, nach Rom zu reisen, um sich in der römischen Rechtsgelehrsamkeit weiter auszubilden. Aber die Vorsehung hatte ihn zu ihrem Werkzeuge für höhere Zwecke ausersehen, und, ohne es zu ahnen und zu wollen, wie er selbst, die Fügungen seines Lebens schildernd, bemerkt, sollte er dazu gebildet werden.

Sein Schwager war als Rechtsconsulent (assessor) zu dem Präses der Provinz Palästina nach Cäsarea berufen worden. Er hatte seine Frau zu Neocäsarea zurückgelassen, nun sollte sie ihm nachkommen. Man bat seinen Schwager, den jungen Theodorus, sie ihm zuzuführen, er könne so auch am leichtesten seinen Plan für das römische Rechtsstudium ausführen, sich von Cäsarea nach der benachbarten berühmten römischen Rechtsschule zu Berytus in Phönizien begeben. Theodorus folgte der Einladung; aber diese Reise hatte einen andern als den von ihm beabsichtigten Erfolg. Er wurde zu Cäsarea mit dem Origenes bekannt; dieser bemerkte bald die Anlagen des Jünglings und suchte sie für etwas Höheres, als das, was ihn damals beseelte, zu gewinnen. Unwiderstehlich angezogen durch diesen großen Lehrer, vergaß er Rom und Berytus und das Rechtsstudium. Geistige Selbstthätigkeit, einen unbefangenen freien Prüfungsgeist bei ihm anzuregen, war, wie Theodorus selbst in seiner Abschiedsrede es darstellt, das vornehmste Streben des Origenes. Nachdem er ihn die zerstreuten Strahlen der Wahrheit in den Systemen der griechischen Philosophie hatte aufsuchen lassen, zeigte er ihm, was die Offenbarung Höheres gäbe; er führte ihn nun zum Studium der heiligen Schrift und erklärte ihm dieselbe. Theodorus sagt von der Schrifterklärung des Origenes: „Ich meine, so konnte er nur durch die Gemeinschaft des göttlichen Geistes reden, denn um Prophet zu seyn und um Propheten zu verstehen, bedarf es ein und derselben Macht; es kann Keiner den Propheten verstehen, welchem nicht der Geist selbst, von welchem die Prophezeihungen herrühren, das Verständniß seiner Worte geschenkt hat. Dieser Mann hat die größte Gabe von Gott empfangen, Dolmetscher der Worte Gottes für die Menschen zu seyn, Gottes Wort zu verstehen, wie Gott es spricht, und den Menschen es zu verkündigen, wie Menschen es verstehen können“[1]).

Nachdem er acht Jahre bei dem Origenes zugebracht, wahrscheinlich auch zu Cäsarea die Taufe empfangen und hier den

1) Panegyric. in Orig. c. 15.

Namen Gregorius angenommen hatte, kehrte er in sein Vaterland zurück. Mit Wehmuth verließ er den Lehrer, an dem seine ganze Seele hing; er verglich das Band, das ihn mit demselben verknüpfte, mit dem Freundschaftsbande zwischen einem David und Jonathan. Er bezeugte dem Origenes und der Vorsehung, welche ihn ohne sein Wissen und Wollen demselben zugeführt hatte, seinen Dank in der Abschiedsrede, in der er die Fügungen seines Lebens und die Unterrichts- und Bildungsmethode des Origenes schildert [1]).

Indem er mit Schmerz aus dem Umgange mit dem theuren Lehrer und der alleinigen Beschäftigung mit göttlichen Dingen sich losreißt, und mit bangem Herzen den Geschäften ganz andrer Art, denen er sich in seiner Vaterstadt hingeben sollte, entgegengeht, spricht er: „Aber was traure ich darüber? Wir haben ja einen Heiland für alle, auch für die Halbtodten und unter die Hände der Räuber Gefallenen, der für Alle sorgt und Aller Arzt ist, der wachsame Behüter aller Menschen. Wir haben auch den Samen in uns, dessen wir uns, als ihn in uns tragend, durch dich (Origenes) bewußt worden sind, und den Samen, den wir von dir empfangen haben, die herrlichen Lehren. Mit diesem Samen scheiden wir, freilich nicht ohne Thränen, da wir dich verlassen, aber doch diesen Samen mit uns nehmend. Vielleicht wird sich der himmlische Behüter zu uns gesellen und uns retten, vielleicht aber werden wir zu dir zurückkehren und dir von dem Samen auch die Früchte und die Aehren bringen, wenn auch keine reife (denn wie könnte das seyn?), sondern solche, wie sie unter den bürgerlichen Geschäften gedeihen können." Und indem er sich zu dem Origenes wendet, spricht er zu ihm: „Du aber, stehe auf, theures Haupt, und entlasse uns mit deinem Gebete. Wie du uns [2]), so lange wir bei dir waren, durch deine heiligen Lehren zum Heile geführt hast, so führe uns auch, da wir von hier hinweggehen, zum Heile durch dein Gebet. Und übergieb und empfiehl uns, oder vielmehr

1) Dieser Rede sind wir als der zuverlässigsten Quelle für die früheste Lebens- und Bildungsgeschichte des Gregorius gefolgt. Die Nachrichten des Gregorius von Nyssa in seiner Lebensgeschichte dieses Gregorius stehen mit der eigenen Erzählung dieses Letzteren in offenbarem Widerspruche, und da Gregorius von Nyssa, was er aus unzuverlässigen, ungenauen Erzählungen genommen hatte, rhetorisch ausmalte, so wäre es eine vergebliche Mühe, beide einander widersprechenden Berichte mit einander vereinigen zu wollen. Der Panegyrikus des Gregorius zu finden in dem vierten Bande der Ausgabe der Werke des Origenes von de la Rue, und im dritten Bande der bibliotheca patrum von Galland.

2) Er redet hier wie in der Mehrzahl, indem er wahrscheinlich zugleich seinen Bruder Athenodorus im Sinne hat, welcher mit ihm zu Origenes gekommen war und nachher auch Bischof einer Gemeinde des Pontus wurde; s. Euseb. l. IV. c. 30.

gieb uns nur wieder dem Gott, der uns zu dir geführt hat. Dank sey ihm für das, was er bisher an uns gethan hat, rufe ihn aber auch an, daß er uns in Zukunft leite, daß er stets über uns wache, daß er unsrem Geiste seine Gebote eingebe, daß er uns die Furcht Gottes einflöße, daß diese uns zur besten Zucht diene. Denn wir werden ihm in der Ferne nicht mit der Freiheit gehorchen können, mit der wir ihm gehorchen konnten, so lange wir bei dir waren. Bitte ihn, daß er uns zum Troste der Trennung von dir einen guten Engel mitsende, uns zu geleiten. Bitte ihn aber auch, daß er uns wieder zu dir zurückführe, denn dies allein wird uns am meisten tröster können."

Auch nach seiner Entfernung behielt ihn Origenes im Herzen. Wir haben noch einen Brief voll väterlicher Liebe, den er ihm geschrieben hat[1]). Er sagt ihm hier, seine ausgezeichneten Anlagen könnten ihn zu einem tüchtigen römischen Rechtslehrer oder zu einem angesehenen Lehrer einer der berühmten philosophischen Schulen machen, aber er wünsche, daß Gregor das Christenthum allein sich zum Ziele setze und seine Talente nur als Mittel zu dem Einen großen Zwecke gebrauche. Nach seinen oben dargestellten Grundsätzen über das Verhältniß der Wissenschaften und insbesondere der Philosophie zum Christenthume, fordert er ihn sodann auf, auch aus den encyklopädischen Wissenschaften und aus der Philosophie sich Alles anzueignen, was er für das Christenthum gebrauchen könne. Durch manche schönen allegorischen Deutungen der Erzählungen des alten Testaments sucht er ihm anschaulich zu machen, daß man Alles zum Dienste des Göttlichen gebrauchen und durch die Beziehung auf dasselbe alles Andere heiligen, nicht aber, wie häufiger geschehe, das Göttliche selbst unter dem Fremdartigen vergessen und durch die Vermischung mit demselben entweihen müsse. Er spricht sodann zu ihm: „Du also, mein Sohn, studire vor Allem die heilige Schrift, aber laß es dir ein ernstes Studium seyn; denn es bedarf eines sehr ernsten Studiums der Schrift, auf daß wir nicht etwas zu voreilig von derselben aussagen oder urtheilen. Und wenn du mit einem gläubigen und Gott wohlgefälligen Sinne[2]) die heilige Schrift studirst, so klopfe an, wo dir etwas in ihr verschlossen ist, und es wird dir aufgethan werden von dem Thürhüter, von welchem

---

1) Philocal. c. 13.

2) Das griechische πρόληψις läßt sich im Deutschen hier schwer wiedergeben, da dem deutschen „Vorurtheil" der schlechte Nebenbegriff aus dem Sprachgebrauche anklebt. Eher möchte man sagen „Voraussetzung". Origenes will sagen, der Leser der Schrift soll, von der Ueberzeugung im Voraus erfüllt, daß die heilige Schrift von einem göttlichen Geiste durchdrungen sey, sich nicht irre machen lassen, wo ihm in einzelnen Stellen das Göttliche nicht gleich hervorleuchtet.

Jesus spricht (Joh. 10, 3): „Demselbigen thut der Thürhüter auf.“ Suche mit unerschütterlichem Glauben an Gott den der großen Menge verborgenen Sinn der heiligen Schrift. Es sey dir aber nicht genug, anzuklopfen und zu suchen, denn besonders nothwendig ist auch das Gebet um Verständniß der göttlichen Dinge, zu welchem uns ermahnend, der Heiland nicht allein gesagt hat: Klopfet an, und es wird euch aufgethan werden, und: Suchet, so werdet ihr finden, sondern auch: Bittet, so wird euch gegeben werden.“

Gregor entsprach den Hoffnungen seines großen Lehrers. Da sich in seiner Vaterstadt, deren Bischof er wurde, erst siebzehn Christen befanden, wurde durch ihn der größte Theil der Einwohner bekehrt und das Christenthum weit im Pontus verbreitet. Es ist zu bedauern, daß wir von der Würksamkeit dieses merkwürdigen Mannes keine genauere und zuverlässigere Darstellung haben als die märchenhafte, rhetorisch ausgeschmückte Lebensbeschreibung, welche Gregor von Nyssa erst ein Jahrhundert später geschrieben hat. Vielleicht war er, indem er den Grundsätzen der alexandrinischen Schule von der Herablassung zu der Schwäche der Menge, von dem Stufengange der religiösen Erziehung folgte, doch zu nachgebend, um die Heiden in größerer Anzahl zu bekehren; vielleicht meinte er, daß, wenn sie nur einmal der christlichen Kirche angehörten, der Geist des Evangeliums und die fortgehende Würksamkeit ihrer Lehrer sie stufenweise weiter führen könne. Da er wahrnahm, daß Viele aus dem Volke durch die Liebe zu ihrem alten mit dem Heidenthume verbundenen Lustbarkeiten an die väterliche Religion gefesselt blieben, so wollte er den Neubekehrten einen Ersatz dafür geben. Nach der decianischen Verfolgung, welche Viele in dieser Gegend dem Märtyrertode zugeführt hatte, stiftete er ein allgemeines Märtyrerfest, und erlaubte der rohen Menge, dies mit ähnlichen Gastmählern, wie bei den heidnischen Todtenfeiern (Parentalia) und bei andern heidnischen Festen, zu feiern. Er meinte, so werde Ein Hinderniß der Bekehrung hinwegfallen, und wenn sie einmal Mitglieder der christlichen Kirche wären, würden sie nach und nach von selbst, nachdem ihr Sinn durch das Christenthum vergeistigt worden, die sinnlichen Vergnügungen fahren lassen[1]). Aber er bedachte nicht, welche Vermischung heidnischer und christlicher Vorstellungen und Gebräuche aus dieser Anbequemung hervorgehen konnte — was nachher würklich geschah — wie schwer das Christenthum im Leben recht durchdringen konnte, wenn es von Anfang an durch diese Vermischung getrübt wurde[2]).

1) Vita Gregor. c. 27.

2) Der kanonische Brief, den wir von diesem Gregor haben, zeigt wohl,

Wir haben von dem Gregor eine einfach und klar geschriebene Paraphrase des salomonischen Predigers. Ein Glaubensbekenntniß über die Lehre von der Dreieinigkeit, welches er nach einer besonderen Offenbarung geschrieben haben sollte, wurde im vierten Jahrhundert den Arianern entgegengestellt. Man berief sich darauf, es nach seiner eigenen Handschrift in der Kirche von Neocäsarea zu haben. Aber wenn auch der erste Theil dieses Bekenntnisses, in welchem sich das Eigenthümliche der origenistischen Dogmatik zu erkennen giebt, ächt seyn könnte, so ist doch der zweite Theil offenbar späterer Zusatz, indem er Bestimmungen enthält, welche der Schule des Origenes durchaus fremd waren, welche erst aus den Streitigkeiten mit den Arianern im vierten Jahrhundert hervorgingen.

Unter den heftigen Widersachern der origenistischen Schule nannten wir schon oben den Methodius, zuerst Bischof von Olympus in Lycien, nachher von Tyrus, Märtyrer in der diokletianischen Verfolgung; doch scheint sich derselbe nicht immer auf gleiche Weise gegen diese Schule verhalten zu haben. Eusebius von Cäsarea konnte sich in seiner Fortsetzung der Apologie des Pamphilus für Origenes darauf berufen, daß Methodius demjenigen widerspreche, was er selbst früherhin zum Lobe des Origenes gesagt hatte [1]). Der Kirchengeschichtsschreiber Sokrates hingegen sagt [2]), daß Methodius, der früherhin sich gegen Origenes erklärte, in seinem Dialog: Ξένων, Alles zurückgenommen und ihm seine Bewunderung bewiesen habe. Etwas Wahres muß dieser zwiefachen Nachricht zum Grunde liegen. Eusebius und Sokrates leiteten ihr Urtheil aus eigenen Erklärungen des Methodius in seinen Schriften ab; aber die chronologische Bestimmung in Rücksicht dieser Schriften stützte sich wahrscheinlich nicht auf geschichtliche Thatsachen, sondern sie folgten hier nur ihrer subjektiven Vermuthung, und in solchen Dingen waren die Alten nicht genau. In dem gleich zu erwähnenden Symposion des Methodius erscheint derselbe keineswegs als ein Anhänger des Buchstabens der kirchlichen Dogmatik, es findet sich darin eine Hinneigung zum Theosophischen, eine vorherrschende Liebe zur allegorischen

---

daß bei den Bekehrungen großer Schaaren des Volkes Vieles nur etwas bloß Aeußerliches mag gewesen seyn; denn es ist hier von Solchen die Rede, welche die Verwirrung, die durch die Verheerungen der Gothen in den Gegenden des Pontus entstand, noch dazu benutzten, um aus dem öffentlichen Unglück Nutzen zu ziehen, selbst ihre Landsleute zu berauben. Dieser Brief giebt zugleich Beweise von Gregor's wachsamem, sittlichem Eifer.

1) Apud. Hieronym. lib. I. adv. Rufin. Hieronymi opp. ed. Martianay T. IV. fol. 359. Quomodo ausus est Methodius nunc contra Origenem scribere, qui haec et haec de Origenis loquutus est dogmatibus?

2) Lib. IV. c. 13.

Bibelerklärung, es erscheint also manches der Geistesrichtung des Origenes Verwandte, es kommen sogar Ausdrücke vor, welche die Lehre von einer Präexistenz der Seelen wenigstens begünstigen [1]). Es zeigt sich aber auch Manches, mit der origenistischen Dogmatik durchaus Streitende, z. B. Chiliasmus [2]). Es ließe sich daher wohl denken, daß der nicht systematisch denkende Methodius zuerst von manchen Ansichten und Schriften des Origenes, welche seinen Lieblingsmeinungen und seinem Geschmacke zusagten, angezogen, nachher aber durch das, was in dem Systeme des Origenes seiner Geistesrichtung und seinen dogmatischen Principien zuwider war, desto mehr abgestoßen wurde.

Das wichtigste und zuverlässigste schriftliche Denkmal dieses Methodius ist sein Gastmahl der zehn Jungfrauen in eilf Gesprächen, eine oft übertriebene Lobpreisung des ehelosen Lebens enthaltend.

Was wir aber unter dem Namen des Methodius über den freien Willen (*περὶ αὐτεξουσίου*) haben, scheint vielmehr dem christlichen Kirchenlehrer Maximus, der unter dem Septimius Severus lebte [3]), als dem Methodius zugehören [4]), es ist eine Bekämpfung des gnostischen Dualismus.

Als Vertheidiger des Origenes gegen dessen Verketzerer trat ein durch seinen Eifer für Frömmigkeit und Wissenschaft ausgezeichneter Mann zu Cäsarea in Palästina auf, der Presbyter Pamphilus. Er gründete zu Cäsarea eine kirchliche Bibliothek, die zur Beförderung wissenschaftlicher Studien noch im Verlaufe des vierten Jahrhunderts viel beitrug. Jeder Freund der Wissenschaft und insbesondere Jeder, dem es um ein gründliches Studium der Bibel zu thun war, fand bei ihm alle Art von Unterstützung, er suchte die Abschriften der Bibel zu vervielfältigen [5]), zu verbreiten und zu berichtigen. Er verschenkte viele Bibeln, auch an Frauen, die er mit dem Lesen der Schrift viel beschäftigt sah [6]). Er stiftete eine theologische Schule [7]), in welcher

1) Orat. II. Theophil. §. 5.

2) Orat. IX. §. 5.

3) Euseb. lib. V. c. 27. Hieronym. de vir. illustr. c. 47. Welcher Maximus schwerlich mit dem Bischof von Jerusalem gleiches Namens (Euseb. l. V. c. 12.) identisch ist.

4) S. darüber meine genetische Entwickelung der gnostischen Systeme S. 206.

5) S. Montfaucon catalog. Mss. biblioth. Coislinian, f. 261.

6) Eusebius sagt von ihm in seiner Lebensgeschichte desselben bei Hieronym. adv. Rufin. lib. I. f. 358. 59. Vol. IV.: Quis studiosorum amicus non fuit Pamphili? Si quos videbat ad victum necessariis indigere, praebebat large, quae poterat. Scripturas quoque sanctas non ad legendum tantum, sed et ad habendum tribuebat promptissime. Nec solum viris, sed et feminis, quas vidisset lectioni deditas. Unde et multos codices praeparabat, ut, quum necessitas poposcisset, volentibus largiretur.

7) Euseb. lib. VII. c. 32: *συνεστήσατο διατριβήν.*

besonders das Studium der Schrift eifrig getrieben wurde [1]). Aus dieser ging wahrscheinlich der gelehrte Eusebius hervor, der dem Pamphilus Alles verdankte und ihn als seinen väterlichen Freund betrachtete. Pamphilus theilte seinen Schülern die Verehrung vor dem Origenes, als dem Beförderer christlicher Wissenschaft, mit; er suchte dem beschränkten Geiste, der von den Verketzerern des Origenes ausging, entgegenzuwürken. Da der blinde Eifer dieser Leute, wie Pamphilus sagt, so weit ging, daß sie über Jeden, der sich nur mit den Schriften des großen Mannes beschäftigte, gleich das Verdammungsurtheil aussprachen, so schrieb er unter der diokletianischen Verfolgung (J. 309) [2]) im Kerker gemeinschaftlich mit seinem Schüler Eusebius eine Vertheidigungsschrift für denselben [3]), welche an die zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilten Confessoren gerichtet war. Eusebius setzte nach dem Märtyrertode des Pamphilus zu den fünf Büchern des unvollendeten Werkes noch ein sechstes hinzu. Das erste Buch dieser Apologie haben wir in der willkührlichen Uebersetzung des Rufinus, einige griechische Bruchstücke ausgenommen [4]).

Das Beispiel dieses Pamphilus zeigt uns, wie von dem so Vieles umfassenden und vereinigenden Origenes nicht allein spekulativer dogmatischer Geist, sondern auch gründliches Bibelstudium, sorgsame Behandlung des Buchstabens der Bibel ausging, so sehr dies auch mit seiner allegorisirenden Willkühr zu streiten scheint. Wahrscheinlich gehört auch hierher das Beispiel des egyptischen Bischofs Hesychius, der eine neu berichtigte Recension des Textes der alexandrinischen Version veranstaltete, welche in Egypten herrschend wurde [5]), der gleichfalls in der diokletianischen

---

1) Euseb. de martyrib. Palaestinae c. 4.

2) Einen Beweis von dem Einflusse des Pamphilus auf seine nähere Umgebung giebt sein Sklave Porphyrius, ein achtzehnjähriger Jüngling, den er mit der Liebe eines Vaters erzogen, für dessen religiös-sittliche und geistige Ausbildung er auf alle Weise gesorgt hatte; eine glühende Liebe zu dem Erlöser hatte er ihm mitgetheilt. Als Porphyrius das Todesurtheil über seinen geliebten Herrn aussprechen hörte, bat er, daß ihm gestattet werde, ihm die letzte Liebe zu erweisen, dessen Leib nach geschehener Vollziehung des Urtheils zu bestatten. Diese Bitte erregte schon die Wuth des fanatischen Präses. Und da er nun standhaft bekannte, daß er ein Christ sey und sich zu opfern weigerte, wurde er auf das Grausamste gemartert, und endlich, schon ganz zerfleischt, zum Scheiterhaufen geführt. Standhaft ertrug er Alles, nachdem er nur einmal, als das Feuer ihn zuerst berührte, Jesus, den Sohn Gottes, um Hülfe angerufen hatte. Euseb. de martyrib. Palaest. c. 11. f. 388.

3) Die Beschuldigung des leidenschaftlichen Hieronymus, daß Rufinus fälschlich dem Pamphilus ein solches Werk zugeschrieben habe, verdient keinen Glauben.

4) Sehr zu bedauern ist der Verlust der Lebensgeschichte des Pamphilus durch Eusebius.

5) Hieronym. adv. Rufin. lib. II. f. 425.

Verfolgung (J. 310 oder 311) als Märtyrer gestorben ist[1]); und endlich rührte auch vielleicht zum Theil von dem Einflusse des Origenes der Same einer neuen eigenthümlichen theologischen Schule zu Antiochia her, welche erst im Verlaufe des vierten Jahrhunderts sich vollständig entwickelte, aus welcher die gesunde hermeneutische und exegetische Richtung, zwischen den Gegensätzen der fleischlich buchstäblichen und der willkührlich allegorisirenden Bibelauslegung sich hindurcharbeitend, hervorging. Gelehrte Presbyteren an der antiochenischen Kirche, welche sich mit dem Studium der Bibelauslegung besonders eifrig beschäftigten, können als die Stammväter dieser Schule angesehen werden, inbesondere Dorotheus und Lucianus, von welchen der Letztere in der diokletianischen Verfolgung (im Anfange d. J. 312) als Märtyrer starb[2]).

So schließt der Entwickelungsgang der Lehre in dieser Periode mit dem Kampfe der Gegensätze, welche einander das Gegengewicht halten sollten, um nicht das Christenthum durch menschliche Einseitigkeit verstümmeln zu lassen, um dasselbe als das, was alle menschlichen Gegensätze zu überwinden und auszugleichen bestimmt ist, zu bewähren. Und wie dieser Entwickelungs- und Läuterungsprozeß von einem Geschlechte auf das andere übergeht, so enthält der Beschluß dieses ersten großen Stadiums das Vorzeichen und die Weissagung aller nachfolgenden Perioden, welche durch die immer erneuten Kämpfe und Siege den letzten großen Kampf und den letzten Sieg, der allem Streite ein Ende macht, vorbereiten sollen.

---

1) Euseb. hist. eccles. lib. VIII. c. 13. f. 308.

2) Lucian machte eine neue Recension des berichtigten Textes der alexandrinischen Version, und wahrscheinlich auch des neuen Testaments. Die nach derselben verfertigten Codices wurden λουκιάνεια genannt. Euseb. de vir. illustr. c. 77. adv. Rufin. lib. II. f. 425. Vol. IV. Was von dem früheren Verhältnisse des Lucianus zu dem Paulus von Samosata zu halten ist, können wir nach der durch ein polemisches Interesse verdächtigen Nachricht des Bischofs Alexander von Alexandria (Theodoret. hist. eccles. lib. I. c. 4) nicht mit Sicherheit bestimmen.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.